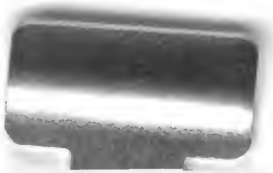
ANHANG ZUM ANTI-KANT

Digitized by Google

THE LIBRARY
OF
THE UNIVERSITY
OF CALIFORNIA

⋄

ALUMNUS
BOOK FUND



Digitized by Google

AETAS KANTIANA

Das kritische Werk Emmanuel Kants, 1724-1804, bedeutet einen entscheidenden Wendepunkt in der Geschichte der deutschen Philosophie; besser, der Philosophie überhaupt. Zwischen 1780 und 1800 liess Kant erscheinen : *Die Kritik der reinen Vernunft*, 1781; *Die Kritik der praktischen Vernunft*, 1788; *Die Kritik der Urteilskraft*, 1790; *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793; *Die Metaphysik der Sitten*, 1797. Nicht aufgeführt sind dabei jene unzähligen Schriften, die dazu bestimmt waren, die in diesen grundlegenden Werken ausgesprochenen Prinzipien zu verteidigen.

Kant hatte nicht nur Schüler und Bewunderer. An Gegnern fehlte es nicht. Es waren dies vor allem die Verfechter des Wolff'schen und Leibniz'schen Rationalismus. Andererseitz waren es Fichte, Schelling und andere Idealisten, die aus den von Kant aufgestellten Prinzipien die extremsten Forderungen zogen.

Wenige Perioden waren so fruchtbar an Auseinandersetzungen von Ideen, an Versuchen von Systembildungen. Die Kant'sche Kritik gab den Anstoss zu einer ganzen philosophischen, kritischen und polemischen Literatur. Sie ist auch heute noch sehr mächtig.

Trotz der verschiedenen und oftmals gegensätzlichen Strömungen, die sie charakterisieren, bilded die *Aetas Kantiana* ein unteilbares Ganzes : etwa die ersten vierzig Jahre der Bewegung. Dieses Ganze, diese *Aetas Kantiana*, besagt eine enorme Literatur. Sie umfasst viel mehr als die grössten Autoren dieser Epoche, sie seien nun kantianisch oder nicht.

Dies ist der Grund, warum es nützlich, ja notwendig schien, die Werke in einem möglischt vollständigen Corpus zusammenzustellen. Unter dem Namen *Aetas Kantiana* werden also, im Neudruck, die Originale oder die bestem Ausgaben der repräsentativsten Werke der Kant'schen Aera publiziert werden; mit Ausnahme, wohlgemerkt, der grossen Gesamtausgaben, die leicht zugänglich sind.

IMPRESSION ANASTALTIQUE
CULTURE ET CIVILISATION
115 avenue Gabriel Lebon, Bruxelles
1968

Digitized by Google

Anhang

zum

Anti-Kant

in

einer Widerlegung

des

Kantischen Grundlegung

zur

Metaphysik der Sitten.

Von

Benedikt Stattler,

Kurpfalzbaierischen und fürstlich Eychstädtischen
wirklichen geistlichen Rathe.

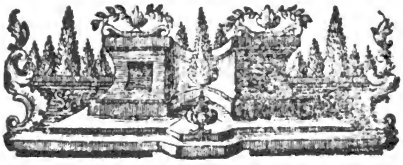
München,
bey Joseph Lentner, nächst dem schönen Thurme.
1788.

Digitized by Google

Alum. Ck Fund
LOAN STACK

Digitized by Google

B802
A1A3
v.261



Vorrede.

Die Absicht der Kantischen Kritik der reinen Vernunft war, sammt aller Logik und Metaphysik alle Gewißheit von den ersten Hauptwahrheiten der Religion, und folglich alle Religion selbst, rein wegzuraisonniren. Nun stellt uns die Kantische Grundlegung zur Metaphysik der Sitten eine ohne ihren Grund, d. i. ohne Gott und Religion, selbstständige, aber durchaus eben so unerklärliche und unbegreifliche Moral auf. Denn das ist kurzum die Absicht dieser Grundlegung.

Und das ist nun der ganz gleichförmige Gang der umgekehrten Aufklärung über Religion und Moral. Wie die Sonne vom höchsten, hellesten und stärksten Mittagslicht sich zum schwachen Abendlicht, hernach zur Dämmerung, und

Digitized by Google

endlich zur vollen Nacht, in ſtäts verwandten Stufen neigt, ſo geht dieſe Aufklärung ihren Weg über Moral, wie über Religion. Ueber Religion ſchreitet ihr verfinſternder Gang von voller, und feſter Wahrheit durch Verlaſſung ihrer einzig allgemein brauchbaren Kriterien, und unter der ſo ſchwankenden Leitung des Eigendünkels, zum protheusartigen eigenen Syſtemmachen eines verhunzten Chriſtenthums; von dieſem zu einer bloß natürlich und philoſophiſchen Religion, und endlich nach der Kritik des Hr. Kant zu einem bloß frommen Glauben von den zween alleinigen Artikeln, es ſey ein Gott, und ein künftiges Leben. Manche ſind aber, leider, nicht mehr fromm genug, um auch nur ſo viel zu glauben.

Ganz analog iſt der Gang dieſer Aufklärung über die Moral. Jeſus Chriſtus, den bisher meiſtens als wenigſt den beſten Lehrer der Moral auch jene Afterweiſen noch verehrt hatten, welche ſeiner Gottheit zu ſpotten ſich erfrechten, dieſe göttliche Sonne des hellen Mittags leuchtet nirgends mehr in den neuen Syſtemen von Moral. Nur Philoſophie allein beſcheinet den Himmel ſo vieler irrender Lichter von Morallehrern. Und dieſe ſich ſelbſt ſo leicht verzehrende Sonne neigt ſich immer mehr zur Dämmerung und Nacht, von chriſtlicher, d. i. von heller und kraftvoller Moral, zur ſchwachen bloß philoſophiſchen,

von

von dieser zur — — Wie soll ich sie nennen diese Aftermoral, welche ohne Gott, ohne Religion, als ganz selbstständig, und, wie der Blinde zum Führer, also zum Beweise, daß es doch vielleicht einen Gott, aber keine Religion gebe, sich bey eben dem Hr. Kant uns darbietet?

Unterdessen hüte man sich doch, ich bitte, der reinen Vernunft, der wahren Logik und Metaphysik kurz, der wahren Philosophie, diese Schuld beyzumessen. Keine Stümper und Pfuscher von Philosophen sind es alle, die diese Wege im Forschen nach Religion und Moral gehen. Denn selbst die einzige gesunde Logik lehrt es schon unläugbar, daß nur göttliches Ansehen und Leitung das allein allgemein brauchbare und sichere Kriterium für alle Völker und Menschen sey, und daß, wenn Jesus Christus Gott war, und eine allgemeine Religion und Moral für alle Völker stiften, und diese in eine Kirche versammeln wollte, er gemäß seiner Weisheit sich keines andern Kennzeichens der Wahrheit, gewiß nicht bloß der Demonstration durch philosophische Beweise, und noch weniger bloß eines hebräisch, syrisch, und griechisch geschriebenen Buchs bedienen konnte. Ich habe dieses in meinem wahren Jerusalem so überzeugend bewiesen, daß ich wohl weiß, Niemand werde mir dagegen antworten.

Nicht

Nicht Metaphysik ist es, welche von Lutheranismus und andern dergleichen christlichen Partheyen zur Verachtung der Gottheit Jesu Christi, der göttlichen Dreyeinigkeit, und anderer Geheimnisse des Christenthums führet; sondern Mangel an Metaphysik, und doch grosse Einbildung von eigener Kraft zu denken, ist der wahre Ursprung dieses immer mehr erlöschenden Lichts der christlichen Wahrheit. Denn selbst die deutliche und gründliche Metaphysik stimmt mit allen jenen grossen Geheimnissen so vollkommen überein, daß wir durch die uns davon durch die Offenbarung schon vorher mitgetheilten Begriffe selbst erst über die Metaphysik vollständig aufgekläret werden. Ich habe dieses schon in meiner ganzen christlichen Theologie von allen jenen grossen Geheimnissen bewiesen, und da keiner von unsern heutigen so zahlreichen Spöttern und Verächtern selber Geheimnisse auch nur einen Funken von gründlicher Metaphysik meinen Gründen bis zur Stunde noch entgegen gesetzt hat, so bitte ich alle noch redlichen Anbether Jesu Christi, sich von der immer mit Metaphysik und Moral tönenden Großsprecherey dieser wahren Afterphilosophen, und eiteln Religionspfuscher, nicht irre machen zu lassen.

Wie weit sie in aller Metaphysik zurück sind, habe ich zum Theile schon ein gewiß merkwürdiges Beyspiel in der Widerlegung der Kritik der

rei-

reinen Vernunft des allenthalben für so groß im Denken ausgerufenen, und sogar, nach dem Ausdruck des Hr. Mendelssohns, alles zermalmenden Hr. Kants gegeben. Wie aber? Wenn ich den grossen Kant als wirklich über die ersten allgemeinsten Universal-Grundsätze der Moral äußerst verworren, unrichtig, unmetaphysisch denkend vorstellen, und zugleich zeigen sollte, daß seine Grundlegung zur Metaphysik der Sitten eben so nichts als eine Umwühlung aller Gründe einer statthaften und kraftvollen Moral, wie seine Kritik der Vernunft eine Zerstörung aller Logik, Metaphysik, und Religion sey? Und dieß werd' ich.

Man verzeihe mir die dreuste Miene, ja selbst die unmilden Ausdrücke, welche ich schon itzt in dieser Vorrede, wider allen meinen Gebrauch, vorzukehren kein Bedenken trage. Die im Grunde verdorbene Denkart des Hr. Kant, so wie die vieler anderer Antireligionäre, maßt sich eines so großen Scheines von Ansehen an, daß, wenn die gründliche Wahrheit sich nicht wenigst eben so viel Ansehen selbst giebt, und nicht die offene Stirne bietet, schwächere Denker schon von jenem eiteln Blendwerke aus dem Gleichgewicht gebracht werden. Denn woher sonst ein so lautes Lobgeschrey über einen Mann, der alle Theologie und Moral auf gleiche Art zu zernichten unternommen hat?

Ich

Ich will die Stellen nicht herſetzen, in welchen ſich Hr. Kant ſo ein, auch alle groſſen Meiſter im Denken, wie Kinder meiſterndes Anſehen anmaßt. Zudem bin ich noch vielmehr von dem ſchrecklichen, unausbleiblichen Schaden, den ſeine Lehren von Religion und Moral nothwendig bringen müſſen, überzeugt; was er immer von der Unſchuld aller mit Metaphyſik pralender Irrlehren in ſeiner Kritik von S. 743 bis S. 758 blendendes vorbringt. Heil Seiner königlichen Majeſtät, dem würdigen Nachfolger des großen Friedrichs, Höchſtdeſſen Abſcheu gegen die öffentlichen Feinde des Chriſtenthums und alle falſche Aufklärer ſich zwar ſchon vorhin öfters, aber nun durch ein höchſtes, erſt den 9ten Heumonat laufenden Jahrs erlaſſenes, ſehr merkwürdiges, die Religionsverfaſſung in den preußiſchen Staaten betreffendes Edikt auf die offenherzigſte Art ausgezeichnet hat; als in welchem Höchſtſelbe gnädigſt gebiethen, „die Ausbreitung deiſtiſcher und ſozinianiſcher Grundſätze, wodurch die chriſtliche . . . Religion wankend gemacht wird (folglich um ſo mehr noch jede andere, noch mehr antichriſtiſche Lehrausſtreuung) aufs eifrigſte zu verhüten; damit die arme Volksmenge nicht den Vorſpiegelungen der Modelehrer Preis gegeben werde ꝛc.„ Dank ſey der Vorſicht! daß die unſtatthaften Gründe eines wie immer gutmüthigen Hr. Kam-

pe für uneingeschränkte Duldung auch antichristischer Lehrer nun durch eine allen so ehrwürdige Erklärung sind verworfen, und die jenigen, welche ich in meinem wahren Jerusalem für so eine nothwendige Einschränkung der religiösen Duldung vorgebracht habe, so feyerlich bestättiget worden. Wer auch nur die einzige Stelle der Kantischen Kritik (S. 746. erster Auflage) bedachtsam überleget, und wem die häufigen, im Norde immer erscheinenden antichristischen Schriften bekannt sind, kann er zweifeln, daß durch so eine weise königlichpreußische Verordnung dem größten Nachtheile nicht nur preußischer Unterthanen, sondern des ganzen immer aufmerksam dahin sehenden Deutschlandes, mächtig gesteuert werde?

Gott! welches Gift für die ohnehin gefährlichsten Jahre der Jugend ist die ihr ohne alle hinlängige Widerlegung beygebrachte Kantische Kritik der Vernunft! Und nun, wenn sie, gemäß des ihr von dem großen, von dem überall für den größten Denker angepriesenen Kant gegebenen Beyspiels ein Abscheu von allem Polemisiren faßt; nur Schriften liest, welche die Wahrheiten, so die wichtigsten vor allen andern sind, wegdemonstriren wollen; den dogmatischen Vertheidiger der guten Sache gegen diese Feinde aber gar nicht des Lesens würdig achtet (Krit. S. 753.); woher, und wie kann ihr noch frühezeitig genug ein Gegengift

bey-

beygebracht werden, ehevor jenes heftigst wirkende Gift alle guten Säfte in ihren Adern verdorben hat? Alle bisher mit ihrer vollen Lebhaftigkeit und Stärke, d i mit Deutlichkeit, Vollständigkeit, und fester Gewißheit der Jugend beygebrachten Grundsätze der erhabensten Religion und Moral reichten kaum hin, sie wider jene gefährlichen Reizungen zur Verführung, theils ihrer eigenen Gelüste, theils der bösen Beyspiele des großen Haufen zu verwahren.

Und was werden itzt die todtschwachen Grundsätze eines problematischen Daseyns Gottes und eines künftigen Lebens, nebst eitel praleriſchen Ausdrücken von der unerklärlichen Würde eines durch seine Sittlichkeit sich nie glücklich zu machen fähigen Menschen, für Wunder der Frömmigkeit bey der so nach Alltagsseligkeiten schmachtenden Jugend bewirken!

Man setze aber noch das freye Geständniß des tiefsinnigsten Denkers, für den Hr. Kant passirt, hinzu, unmöglich zu erklären sey es, wie Freyheit und Moralgesetze möglich seyn, und Moralität interessiren könne: da er doch seinen frommen Glauben an Gott ganz allein noch in seiner Kritik darauf gebauet hat, daß es wirklich Moralgesetze gebe.

Und nun stelle man die so tiefausgedachten Beweise dieses für den ersten Selbstdenker heut ausgeschriebenen Hr. Kants, daß man keinen festen Beweis vom Daseyn Gottes, einer Seelensubstanz,

ſtanz, einer Freyheit, einer äußern Welt, aufbringen könne, mit jener Regel zuſammen, welche ein anderer, ſich bey unſerm Alter eben ſo auszeichnender Aufklärer Hr. Karl Friedrich Bahrdt, in ſeinem Syſtem der moraliſchen Religion (Berlin bey Friedrich Vieweg. 1787. S. 99.) für alle allgemein gegeben, und ſelbſt ſo feyerlich praktizirt hat, nämlich: „wenn ich mich entſchließen will, eine Sache, die meine Glückſeligkeit angeht, für wahr zu halten, ſo muß ich, um der Schande und Gefahr des Aberglaubens zu entgehen, fodern 1) deutliche Begriffe, 2) hinlängliche Beweiſe, 3) Zuſammenſtimmung eines ſo großen Theils der aufgeklärten Menſchen, zu allen Zeiten und unter allen Völkern, daß die Zahl der Widerſprechenden ein völliges Nichts dagegen iſt.„ O Gott! wohin werden es ſo ein Dutzend Aufklärer mit unſerm lieben Chriſtenvolke in 20 Jahren bringen, wenn man ſie ihr Geſchäft frey treiben läßt. Wenn wir die deutlichſten Begriffe, und auch die für alle ungelehrten Leute ſowohl, als für die gründlichſten Philoſophen, hinlänglichſten Beweiſe, von allen chriſtlichen Wahrheiten wirklich aufzubringen im Stande wären, ſo ſchrie einer von dieſen Aufklärern immer: Die Begriffe, weil ſie über unſre Erfahrung hinausgehen, haben keine objektive Gültigkeit und Realität, und die Vernunft, da ſie mit ihren Beweiſen das Feld

der

der Erfahrung überfliegt, iſt nur dialektiſch. Und da der große Namen Kant nun ſchon vorzüglich einen Aufklärer bezeichnet: ſo würde die Zahl der Kante gewiß kein völliges Nichts in der Berechnung der Widerſprechenden mehr ausmachen. Und ſo denn möchte ich außer dem, was wir unmittelbar erfahren, noch eine Wahrheit wiſſen, welche anzunehmen nicht ein jeder unſrer Bauern ſich aus Furcht vor Schande und Gefahr des Aberglaubens weigern würde: denn von allen eigentlichen Religionswahrheiten erfahren wir ja ſauber gar nichts.

Eben da ich mit dieſer Vorrede meine Arbeit, als Antikant beſchließen wollte, kam mir des Hr. Kant neue Kritik der praktiſchen Vernunft zu Geſichte. Gleich aber, als ich bey der erſten Ueberſicht merkte, daß ſie ganz auf ihre alten Grundſätze fortbaue, beſchloß ich es bey mir, ſolche auch nicht des Leſens mehr zu würdigen, bis Hr. Kant ſich über meine bisherige Widerlegung wird erklärt haben. Denn wozu ſollt ich die gewiß äußerſt ermüdende Mühe noch auf mich nehmen ein Gedankenſyſtem ferner zu entwickeln, welches in ſo bloß verworrene, falſche, und ohne alle philoſophiſche Methode (welche Hr. Kant feyerlich ſelbſt mißkennet hat) vorgetragene Begriffe verwickelt iſt, als diejenigen ſind, welche ich bisher widerleget habe, ohne irgend in der ganzen Kantiſchen eingebildeten Erfindung auch nur den mindeſten brauchbaren

Stoff

Stoff zu einer beſſern Aufklärung für theoretiſche oder praktiſche Philoſophie zu finden? Sollte ich mir die zu wichtigern Arbeiten ſo nothwendige Zeit rauben laſſen? Ich glaube auch nicht, daß jemand, der meine bisherige Widerlegung ſich eigen wird gemacht haben, was ferner von mir fodern, oder ſelbſt dieſe Kritik der praktiſchen Vernunft zu durcharbeiten noch Luſt haben werde. Selbſt die Vorrede des Hr. Kant enthebt mich ſchon ganz von ſolcher neuen Arbeit. Denn S. 23. ſagt er ſelbſt:

„Was ſchlimmeres könnte dieſen Bemühungen wohl nicht begegnen, als wenn jemand die unerwartete Entdeckung machte, daß es überall gar kein Erkenntniß a priori gebe, noch geben könne. Allein es hat hiemit keine Noth. — — — Aus einem Erfahrungsſatze Nothwendigkeit (ex pumice aquam) auspreſſen wollen, mit dieſer auch wahre Allgemeinheit (ohne welche kein Vernunftſchluß — —) einem Urtheile verſchaffen wollen, iſt gerader Widerſpruch.„

Und nun eben dieſe Entdeckung habe ich ſchon ganz ſicher und leicht gemacht, ohne das Wunder, ex pumice aquam, erpreßt zu haben. Ich habe es ja ohnehin ſelbſt dem Hr. Kant ſchon bewieſen, daß er alle Vernunftſchlüſſe dadurch unmöglich gemacht habe, daß er die Allgemeinheit der objektiven Gültigkeit ſelbſt der Verſtandsbegriffe aufgehoben hat. So gar den vermeinten Widerſpruch der

Ma-

Mathematik und des Empirisms habe ich rein gehoben, von dem Hr. Kant vermuthete, daß er selbst bey jener wirklich gemachten Entdeckung dennoch noch übrig bleiben müßte (Vorrede der Kritik praktischer Vernunft S. 27.).

Ich weise also die fernere Arbeit ganz getrost von mir weg, mit Versicherung, daß ich nicht zu sagen wußte, was man aus der riesenmäßigen Bemühung des Hr. Kant anders nützliches lernen könnte, außer daß man von den Fehlern einer bloß Leibnitzischen Logik und Metaphysik durch ihn überzeugt werde, ohne doch zu lernen, wie man sie verbessern sollte. Moral aber hat ihm gar nichts zu danken.

Wenn ich mich mit Prophetenmiene gerne abgäbe, so möchte ich es wohl vorsagen: in kurzem werde man sich über alles Kantische Denken zur Ruhe geben, und höchstens sein großes Unternehmen in die Geschichte von den Schicksalen der Logik und Metaphysik verweisen.

Zu gleicher Zeit kömmt mir des (Titl.) Hr. Johann Heinrich Abichts ꝛc. ꝛc. von Erlangen Versuch einer kritischen Untersuchung über das Willensgeschäft ꝛc. in die Hand, in welchem ich nach des Hr. Kant und anderer vorläufigen Begriffen eine tiefsinnige Untersuchung über die Natur und Kausalität des Willens angestellt finde. Nachdem ich so was las, kam mir die Begierde zu Gemüthe, doch nur zu bitten, daß die Herren sich

würdigten in meiner Ethica universali christiana das Caput II. Sectionis I. bedachtsam zu durchlesen, um von so einem Gegenstande, der uns ja aus der Empfindung des innersten Sinnes schon bekant seyn sollte, deutlichere und einfachere Erklärungen sich selbst zu verschaffen: wenn doch jenes ihnen etwa noch nicht genug thun sollte, was ich von der Subordination der spekulativen und praktischen Erkenntniß, von primitiven und abgeleiteten Willenshandlungen, vom kategorischen Reize praktischer Kenntnisse auf das Begehrungsvermögen, und von der Natur der Thätigkeit selbst des sowohl obern als untern Begehrungsvermögens, in diesem Anhange meines Antikants (§§. 22. 91. lit. c. 95. 96. bis 102.) und in mehr andern Stellen schon gesagt habe. Ich habe in eben dieser Ethica univ. christ. (Edit. Ingolstadii a. 1773.) Sect. II. Art. I. §. VIII. in wenigen Blättern den Begriff von der Freyheit vollständig zusammengefaßt, und dann seine Realität aus der innersten Empfindung § 539. erwiesen. Schon in meiner Psychologie (Cap. IV. Art. IV.) habe ich vor mehr denn 18 Jahren diese Materie so genau abgehandelt, daß ich in so langer Zeit nichts gefunden, das ich noch hinzusetzen möchte. Gott gebe, daß die Verwirrung der Begriffe im moralischen Fache doch nicht eben so weit durch die Blendung der Kantischen Kritik der praktischen Vernunft um sich greife; wie sie im theoretischen

Fache

Fache ſchon durch den falſchen Schein des Tiefſinns ſeiner Kritik der reinen (theoretiſchen) Vernunft wirklich um ſich gegriffen hat.

Wäre es mein Thun bloß zu kritiſiren, ſo wäre es mir leicht geweſen, klar zu zeigen, daß es dem Hr. Kant überall nebſt deutlichen und vollſtändigen Begriffen, auch an Ordnung der Kenntniſſe, und richtiger philoſophiſcher Methode, beſonders in der Moral, noch fehle. Und nun ohne dieſen nöthigſten Vorbereitungsmitteln kann ich mich unmöglich dazu einverſtehen, jemanden für einen Erfinder einer richtigen Metaphyſik in was immer für einem Fache der Theorie, oder der Praktik anzuerkennen.

Rands

Randnoten.

Ueber den erſten Abſchnitt der Kantiſchen Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten.

1. a) Dunkler Satz des Hr. **Kant** von dem erhabenen Werthe eines guten **Willen**.

   b) Verfälſchter Satz von dem letzten **Zwecke**, oder der **Beſtimmung** der **Vernunft**.

2) Verworrene Begriffe über den ſittlichen **Werth** der **Handlungen** des guten **Willen**,

   c) über **Achtung** gegen das **Geſetz**, und über **Neigung**,

3. über **Geſetz** und **Maxime**.

4. Unrichtiger Ausdruck deſſen, **was das ſittlich Gute ausmacht**.

5. Sehr unrichtig macht Hr. **Kant** Achtung für das Geſetz, ſo wie auch Neigung und Furcht, zu lauter Gefühle.

6. Schwankender und falſcher Begriff desſelben über das, was Achtung gegen das Geſetz ſey.

7. Woher kömmt die Kenntniß der Allgemeinheit der ſittlichen Güte einzelner Handlungen?

8. Hr. **Kant** macht dieſe **Allgemeinheit der Moralität beſtimmter Handlungen zum oberſten Princip der Moral**.

Anmerkungen darüber.

a) Allgemeinheit iſt zwar eine Eigenſchaft aller Geſetze: dient ſie aber deßwegen für ein Princip aller Geſetze?

b, c) Iſts wahr, wie Hr. **Kant** glaubt, daß die gemeine Vernunft alle Menſchen in allen Fällen lehre, was gut und bös ſey?

d) Warum hält Hr. **Kant** die Vernunft im Praktiſchen für ſo richtig, die er im theoretiſchen ganz für dialektiſch erklärt hat?

e) Und doch wider eben dieſe geſunde praktiſche Vernunft hält Hr. **Kant** die praktiſche Philoſophie in ſchlechtem Werth.

f) Die nämliche geſunde Vernunft iſt theoretiſch und praktiſch, und doch widerſpricht ihr die Erfahrung nicht im theoretiſchen, aber wohl im praktiſchen.

Ueber den zweyten Abſchnitt.

10. Hr. **Kant** will alle ſittliche Begriffe nicht von Erfahrung hergeleitet, ſondern a priori als Vernunftbegriffe anerkannt wiſſen.

11. Und doch iſt das Gegentheil ſchlechthin gewiß.

12. Was **metaphyſiſch, phyſiſch,** und **moraliſch gut** ſey. **Unmittelbar,** oder **mittelbar freyes** Wollen.

13. Deutliche Erklärung deſſen, was **moraliſche Güte** ſey, und wie alle praktiſchen Begriffe aus Erfahrung entſpringen.

14. Aufklärung des obigen Satzes §. 2. aus dem, was eben von moraliſcher Güte geſagt worden iſt.

15. Iſts wahr, wie Hr. **Kant** es ſagt, daß wir keine Erfahrung von Handlungen aus reiner Pflicht haben?

b Miſanthropiſche Spitzfindigkeit des Hr. **Kant** aus lauter Verliebe für ſeine praktiſchen Begriffformen a priori.

16. Doch die Moralität der Handlungen ist selbst kein Gegenstand der Erfahrung, sondern der Vernunft.

17. Die praktischen Begriffe, wie die theoretischen, werden aus einem nämlichen Grunde allgemein.

18. Beyspiele und Erfahrungen geben nur die Begriffe der Handlungen mittels der Abstraktion, und die Vernunft urtheilt über ihren allgemeinen Werth.

19. Setzt Hr. **Kant** populäre praktische Philosophie wohl mit Grunde der Metaphysik der Sitten entgegen?

20. Der Begriff des Hr. **Kant**, und der meinige, **von einer ächten Metaphysik der Sitten.**

21. Hr. **Kant** durchgeht zuerst alle Elemente des Begriffes **von Pflicht** insbesondere.

22. Ists wahr, daß nur vernünftige Wesen nach Vorstellung der Gesetze handeln? Was **Vorstellung des Guten**, und **des Bösen** sey. Zweyerley Begehrungsvermögen.

23. Unrichtige Unterscheidung **subjektiver** und **objektiver Nothwendigkeit der Handlungen.**

24. Begriffe des Hr. **Kant** vom **Gesetze**, von **Nöthigung des Willens**, vom **Gebothe** des Gesetzes, und dessen **Imperativ.** Unrichtigkeit derselben.

25. Was die dem Moralgesetze eigentliche **bloß sittliche Nöthigung** sey?

26. Wahrer Begriff vom **sittlichen Gesetze**, dem strengen und **nicht** strengen.

* Die Richtigkeit dieses Begriffes wird gegen die verworrenen Einwürfe des Hr. **Kant** dargethan.

27. Hr. **Kant** setzt das **praktisch Gute** überhaupt dem **Angenehmen** entgegen.

28. Diese Unrichtigkeit wird durch deutlichere Begriffe vom **absoluten** und **respektiven**, vom **wahren**, und **Scheingute**, vom **objektiven** und **formalen Gute** gehoben.

29. Verworrene Begriffe des Hr. **Kant** von **Neigung** und **Intereſſe**; überflüßige Terminologie.

30. Gleichartige Unterabtheilungen des verſchiedenen **Intereſſe** ins **pathologiſche**, **logiſche**, **moraliſche**, **unmittelbare**, **mittelbare**.

* Wunderliches Geſtändniß des Hr. **Kant** zum Ruin ſeines frommen Glauben an Gott.

31. Erläuterung der Kantiſchen Begriffe vom **Geſetze**, deſſen **Gebothe** und **Imperativ**.

32. Hr. **Kant** unterſcheidet dreyerley **Imperative**, 1. **der Geſchicklichkeit**, 2. **der Klugheit**, 3. **der Sittlichkeit**, deren die zween erſten **hypothetiſch**, der dritte allein **kategoriſch** ſey.

33. Seine verworrene Erklärung 1) von der Mögliche keit des hypothetiſchen Imperativs der Geſchicklichkeit;

34. 2) von der Möglichkeit der Imperative der Klugheit.

35. Sie iſt eben ſo verworren.

36. Seltſame Gedanken des Hr. **Kant** vom Begriffe der **Glückſeligkeit**.

37. Der Begriff von Glückſeligkeit iſt aus Erfahrung ſo weit beſtimmt, daß wir ihre Unmöglichkeit in dieſem Leben klar einſehen.

38. Richtige, ſehr merkwürdige **Sätze** von möglichem Glückeſtande der Menſchen in dieſem Leben, als Hauptgründe aller Moralgeſetze.

39. Wie kann aber Glückſeligkeit dieſes Lebens ein Grund von Moralgeſetzen ſeyn, da alle Erfahrung ihrer Erwartung widerſpricht? Iſt eine bedenkliche Frage.

* Unvollkommene Begriffe, und unentwickeltes Denken des Hr. **Kant** über hieher gehörige Principien.

40. Eigene Art des Hr. **Kant** die Pflichten moraliſcher Geſetze zu erklären.

41. Pſychologiſche Bemerkungen über 4 Vorausſetzungen deſſelben.

1) Die Unmöglichkeit eines kategorischen hinreichenden Imperativs ohne Versicherung vom Daseyn Gottes ist ganz ausgemacht.

* Eitle Einwendung wider bessere Grundsätze zu dessen Festsetzung.

42. 2) Hr. **Kant** gesteht selbst hierinn sein Unvermögen ein; ob er schon seinen frommen Glauben von Gott hiemit selbst untergräbt.

43. Nothwendigkeit so eines Geständnisses.

44. Wie sich der christliche Philosoph den kategorischen Imperativ aller Moralgesetze vorstelle?

45. Wie er von solchem Imperative Beyspiele aus der Erfahrung habe?

46. Die allgemein hinreichende Kraft solcher dem christlichen Philosophen bekannter Imperativen der Moralgesetze.

47. Sie äußert sich bey noch unmoralisch gesinnten durch mächtige Auffoderung der Furcht und Hoffnung.

48. Bey schon mehr vollkommenen aber reizt sie vollkommene gute Gesinnungen gegen das Gesetz und die Heiligkeit des Gesetzgebers.

49. Wie Hr. **Kant** sich selbst alle Wege verdorben habe einen kategorischen Imperativ von Moralgesetzen ausfindig zu machen.

50. Sein ferneres **System über Moralgesetze**, und dreyerley **oberste Principe der Sittlichkeit.**

51. **Anmerkungen** darüber. 1) Unzusammenhang der Denkart des Hr. **Kant** über reine theoretische und praktische Vernunft.

52. 2) Das erste Princip der Moralität des Hr. **Kant** ist gar kein **oberstes** Princip.

53. 3) Es ist selbes gar kein Erklärungsprincip, sondern enthält nur eine allgemeine Eigenschaft der Moralgesetze.

54. 4) Kategorisches Bestimmen des Begehrungsvermögens ist keine besondere Eigenschaft der Moralgesetze.

55. 5) Des Hr. Kant unrichtige Begriffe vom Willen, und der Raussalität eines Zweckes.

56. 6) Seine wunderlichen Begriffe von subjektiven und objektiven Zwecken werden zurechtgeführt.

57. 7) Zweck kann eigentlich bloß das nicht mehr seyn, was schon wirklich existirt.

58. 8) Das zweyte oberste Princip der Sittlichkeit des Hr. Kant ist also in seinem Ausdruck sehr unmetaphysisch.

b) Dessen doch gewiß sehr wichtiger Innhalt wird also deutlicher auseinander gesetzt.

59. 9) Und nun zeigt sich viel offenbar Fehlerhaftes in diesem zweyten Kantischen Princip.

60. 10) Die Beweise des Hr. Kant von der Richtigkeit desselben halten nicht Stich.

61. 11) Unverständlichkeit des Hr. Kant in seiner Abtheilung der Pflichten.

2. 12) Vermessene Ausdrücke des Hr. Kant über das christliche Princip: quod tibi non vis fieri etc.

63. 13) Hr. Kant hält sich an seinen alten Irrthum immer fest, daß Erfahrung keine allgemeine Begriffe darbiethen könne.

64. 14) Unpsychologische Erfindung des Hr. Kant von der Idee eines allgemein gesetzgebenden Willens, als oberstem Princip der Moralität.

65. Fernere Fortsetzung des Kantischen Systems über das kategorische eines Moralgesetzes.

66. Erläuterungen solcher neuen sehr verworrenen Begriffe.

1) Ohne Grund und wider die Natur eines Begehrungsvermögens weist Hr. Kant aus dem Begriffe eines Gesetzes allen objektiven Reiz ganz ab.

67. 2) Das unmetaphysische des Begriffes von einem Reich der Zwecke, und des zweyten Kantischen Princips wird dargethan.

68.

68. 3) Moralität beſteht nicht bloß in der Beziehung der Handlung auf Geſetzgebung; wie Hr. Kant es hier glaubt.

69. 4) Unrichtige Erklärungen des Hr. **Kant** von dem, was **Preis** und **Würde** ſey.

70. 6) Richtigere Begriffe von dem Grunde des **metaphyſiſchen, phyſiſchen** und **moraliſchen Werths**, und **der dieſen analogiſchen Würde.**

71. 6) Nicht **Autonomie**, als ein leeres Wort, ſondern vollkommene Uebereinſtimmung als eines Mittels mit dem würdigſten letzten Zwecke, macht die moraliſche Würde freyer Handlungen aus.

72. Schlüſſe des Hr. **Kant** aus ſeinen Principien.

73. **Anmerkungen** über ſelbe.

a) Die ſeltſame Erklärung, was **ein moraliſch gute Wille** ſey, wird zurechtgefährt.

74. b) Kann die bloſſe Allgemeinheit der Güte einer Handlung ſchon der Grund von einem kategoriſchen Aufbory dazu ſeyn?

75. c) Widerſprechende Idee einer **ſich ſelbſt einen Zweck ſetzenden Natur.**

76. d) Ob ein guter Wille ohne Zweck gedacht werden könne.

77. Fernere Folgerungen des Hr. **Kant** aus ſeinen Principien.

78. **Anmerkungen** darüber: 1) Hr. **Kant** hat die Möglichkeit einer moraliſchen Welt (eines **Reichs der Zwecke**) nirgend erwieſen.

79. 2 Uebel angebrachte Analogie eines **Reichs der Natur** und **eines Reichs der Zwecke.**

80. 3 Ein ſich ſelbſt allgemein geſetzgebender Wille ſteht gerade eben ſo hübſch, als eine ſich ſelbſt geſetzgebende Natur.

81. 4 Der böſe Wille handelt nach Hr. **Kant** gegen kein Geſetz.

82. 5) Widerſpruch im Kantiſchen Princip.

Digitized by Google

83. 6) Hr. Kant wirret die wichtigsten Wahrheiten durch verworrene Denkart untereinander.

a) Unmögliche, obschon wie immer würdige Zwecke (bloſſe Ideen) haben keinen kategoriſchen Reiz.

b) Der Zweck der Tugend wird in dieſem Leben nur in ſehr geringer Portion erreicht, und hat alſo, zwar nicht gar keinen, doch viel zu geringen Reiz.

c) Hr. Kant aber ſtellt uns eine bloſſe Idee von Handlungen ohne allem Zweck zum Grunde alles Reizes für ihre Würde auf.

d) Wäre die Tugend mit keinem Reize von fernern Folgen eines künftigen Lebens verbunden, ſo wäre ſie übermenſchlich, und impraktikabel.

e) Eitler Stolz einer affektirten Erhabenheit der Kantiſchen Moral.

84. 7) Mangel des Hr. Kant an metaphyſiſchen Begriffen vom wirklichen Werthe eines Zwecks und deſſen Mitteln, und von der weſentlichen Abſicht aller Tugend.

85. 8) Irrige Begriffe des Hr. Kant von Moralität, von der Heiligkeit des Willens, von Verbindlichkeit und Pflicht.

86. 9) Die Idee der Würde, welche Hr. Kant der Tugend angedichtet hat, iſt ſo unbegreiflich, als undienlich Geſchmack daran zu erwecken.

87. Hr. Kant unterſucht noch die von andern aufgeworfenen Principien der Moralität, und theilt ſie 1) ab in empiriſche, und rationale.

2) Er verwirft die empiriſchen;

3) beſonders jenes der eigenen Glückſeligkeit; das er für empiriſch hält; und

4) dem er ſo gar jenes eines moraliſchen Gefühls noch vorzieht;

b) ob er ſchon auch dieſes für ſehr ſeicht erklärt.

5) Auch die rationalen verwirft er, benanntlich den theologiſchen Begriff von einem göttlichen Wil-

Willen als Richtschnur, und auch den ontologischen Begriff der Vollkommenheit, als Princip der Sittlichkeit.

6) In allen mißfällt ihm die Heteronomie des Willens, so sie enthalten, als welche mit keinem kategorischen Imperativ bestehen kann.

7) Die Autonomie ist also nach Hr. Kant überhaupt die eigentliche Form des guten Willens;

8) dessen Möglichkeit zu erklären aber doch ebenfalls die Gränze der Moral übersteige.

88. Anmerkungen über diese Untersuchung aller Moralprincipien:

1) Ich kenne ebenfalls keine empirische Principien, und noch weniger Gefühle der Moralität.

89. 2) Hr. Kant verwirft sie aber aus einem unrichtigen Grunde.

90. 3) Das Princip der eigenen Glückseligkeit gehört nicht zu den empirischen.

a) Hr. Kant giebt diesem Princip eine von jedermann mißkannte Formel.

b) Sicher ist es eines, tugendhaft, und dem Zwecke der Glückseligkeit gemäß, handeln. Grosses Absurdum aller untheologischen Moral.

c) Einwurf des Hr. Kant, der seinem Tiefsinne wahrlich nicht Ehre macht.

d) Eine allein gründliche Ausstellung an dem Princip der eigenen Glückseligkeit, oder auch Vollkommenheit, nach dem gemeinen Vortrag desselben.

91. 4) Nur Stolz enthält der Vorzug, den Hr. Kant dem Princip des moralischen Gefühls vor dem der Glückseligkeit, zueignet.

a) Tugend hat ihren eigenen innern Werth, aber nur immer als Mittel, nicht als letzter Zweck;

b) der aber gar kein Gegenstand des Gefühls seyn kann.

92.

Digitized by Google

92. 5) Die Vollkommenheiten Gottes können kein oberstes Princip zur spekulativen allgemeinen Kenntniß eines guten Willen seyn.

b) Daß aber auch ohne Gewißheit des Daseyns Gottes kein richtiger Begriff von Moralgesetzen und deren oberstem Princip möglich sey, wird demonstrirt.

c) Itzt steht das Schädliche einer jeden, von Gott, und einem künftigen Leben abstrahirenden Moral in hellem Lichte.

Ibid. V. Das allein wahre, oberste, praktische Princip der Moralität wird nun unwidersprechlich gewiß seyn: liebe Gott aus deinem ganzen Herzen.

Ibid. VII. Dessen Anwendung auf alle Gattungen von Pflichten ist ohnehin sehr leicht.

Ibid. IX. Doch gehen alle spekulative Kenntnisse vom Guten vor selbem nothwendig voraus.

Ibid. XIII. Und dann folgt erst aus selben jenes oberste Princip der Moralität als das erste praktische Princip,

XV. ohne alle Gefahr eines Zirkels im Denken, wie Hr. Kant sich bey der Verworrenheit seiner Begriffe eingebildet hat.

93. Und nun eben dieses oberste Princip schließt durch seinen Widerstreit geradezu alle Autonomie des Willens aus.

94. Die Behandlung der Frage von der vollständig hinreichenden Richtschnur aller Moralität beweiset die ganze Ordnung zwischen spekulativer und praktischer Kenntniß.

95. Welche Kenntniß eigentlich praktisch sey, welche nicht?

96.

Digitized by Google

96. Alle praktiſche Kenntniß, jene der Sinnlichkeit ſowohl als jene der Vernunft, reizt kategoriſch, und ohne dieſer iſt ſie bloß ſpekulative Kenntniß.

97. Regeln von der verſchiedenen Stärke des kategoriſchen Reizes der praktiſchen Kenntniſſe.

98. Warum die vernünftige praktiſche Kenntniß minder reize als die ſinnliche?

99. Unmöglichkeit aller wahren Moralgeſetze ohne gewiſſe Kenntniß von Gott und einem künftigen Leben.

100. Die freye Vorliebe für den Zweck iſt kein Moral- ſonder Naturgeſetz für das Wollen der Mittel.

101. Der freye, ſich ſelbſt Moralgeſetze gebende Wille bleibt dann immer eine widerſprechende Idee.

102. Das oberſte praktiſche Princip kann nur jenes ſeyn, das den letzten Zweck aller freyen Handlung zur herrſchenden Vorliebe empfiehlt.

* Hr. Kant widerſpricht in ſeiner Moral (bey dem eigenen Geſtändniß ihrer Unerklärbarkeit) das Hauptfundament ſeiner Kritik.

Ueber den dritten Abſchnitt.

103. Hr. Kant unternimmt ſeine Autonomie durch den Begriff der Freyheit zu erklären.

104. Seine nicht richtigen Begriffe von Freyheit und Naturnothwendigkeit werden berichtiget.

105. Sein Beweis, daß Freyheit und Autonomie des Willens eins ſey, wird der Sophiſterey klar überwieſen.

106. Neues ſich ſelbſt Widerſprechen auf einer nämlichen Seite des Hr. Kant.

107. Hr. Kant ſtellt ſich fälſchlich die Freyheit als eine weſentliche Eigenſchaft aller vernünftigen Weſen vor.

Digitized by Google

108. Der Beweis des Hr. Kant von dieſem Satze.

109. Deſſen Widerlegung, und eine wichtige Folge davon.

110. Hr. Kant geſteht ſelbſt die Unbegreiflichkeit eines wahren Moralgeſetzes nach ſeinen Grundſätzen, außer

111. a) man nehme (gegen ſeine ganze Kritik) nebſt der Sinnenwelt noch eine Verſtandeswelt an,

b) und ſehe ſich in zwey Standespunkte, einen der Heteronomie, den andern der Autonomie, verſetzt an,

c) frey als Glied der Verſtandeswelt, verpflichtet als zugleich Stück der Sinnenwelt.

e) Hr. Kant ſucht einen Grund anzugeben, warum wir mehr zu dem Geſetze der Vernunft, als dem der Sinnenwelt verbunden ſind.

f) Er giebt eine eben ſo unbegreifliche Erklärung von dieſem Grunde,

g) Und beruft ſich darüber auf den praktiſchen Gebrauch der gemeinen Menſchenvernunft.

112. Anmerkungen über dieſe Deduktion von der Verbindung moraliſcher Geſetze.

1) Hr. Kant hat durch alle ſeine drey oberſten Principe, und ſo viele dazu gebrauchte, verdorbene Begriffe, noch gar nichts begreifliches von Verbindung eines Moralgeſetzes angebracht.

113. 2) Die einzige ſcheinbare Auskunft des Hr. Kant läßt ſich viel deutlicher ausdrücken, als es Hr. Kant gethan hat,

114. 3) In dieſer Auskunft nimmt er eben ſchier gar alles wiederum als nothwendig wahr an, was er in ſeiner Kritik als unerweislich und widerſprechend geläugnet hat.

Digitized by Google

115. **Ueber** a. (III.) 1) **Hr. Kant** macht alle Vernunftwesen zu Phantasten, und hebt dadurch die Allgemeinheit der Natur- und Moralgesetze auf, die er doch zum obersten Princip aufgestellt hat.

116. **Ueber** a. (III.) 2) **Hr. Kant** weiß selbst den Unterschied der Sinnen- und der Verstandeswelt zu seiner Absicht nicht dienlich anzugeben.

117. **Ueber** b. (III.) **Hr. Kant** erklärt immer nur die vernünftigen Handlungen allein für frey.

118. **Ueber** c. (ibid.) Wir sind nur frey zum Guten, wie zum Bösen, durch den Widerstreit zweyer gleichzeitigen praktischen Kenntnisse.

119. **Ueber** d. (ibid.) **Hr. Kant** irrt sich also, und erklärt Sittlichkeit und Freyheit auf gleiche Art sehr unrichtig.

120. **Ueber** e. (ibid.) **Hr. Kant** erklärt sich bey einer Hauptstelle äußerst unverständig.

121. Und diese Hauptstelle ist nach ihrem buchstäblichen Sinn offenbar falsch,

122. Nach ihrem allein wahren, aber sehr unrichtig ausgedruckten Sinn wird sie in dem Kantischen System schlechtyin unerklärbar.

123. **Ueber** f. (III.) **Die von Hr. Kant** angebrachte Erklärung solcher Hauptstelle überzeugt uns vollends davon, daß er sie selbst sich nicht zu erklären im Staude war.

124. **Ueber** g. (ibid.) **Da sich Hr. Kant** auf die gemeine Vernunft beruft, scheint er nur selber zu spotten.

125. **Hr. Kant setzt der praktischen Vernunft ihre äußersten Gränze** durch lauter falsche Sätze.

126. Falsch ists 1) daß die Menschen sich dem Willen nach allgemein und wesentlich frey denken,

127. Falſch iſts 2) daß die Freyheit kein Erfahrungsbegriff ſey. Seichter Beweis des Hr. Kant.

128. Im dritten Satze des Hr. Kant ſind drey Falſchheiten zugleich enthalten.

a) Falſch iſts, daß alles, was geſchieht, nothwendig geſchieht.

b) Falſch iſts, daß wir unſere nothwendigen Handlungen von den freyen durch Erfahrung nicht unterſcheiden können.

c) Falſch iſts alſo, daß der Begriff von Nothwendigkeit kein Erfahrungsbegriff ſey.

129. a) Hr. Kant widerſpricht ſich wiederum ſelbſt, da er Nothwendigkeit, als einen Verſtandsbegriff durch Erfahrung beſtätigt angiebt.

b) Freyheit aber iſt ihm bloß eine problematiſche Idee: alſo iſt auch Moralität nichts mehrers. Eine herrliche Grundlegung von Moral und Religion!

130. Hrr Kant fährt fort die Gränzen praktiſcher Vernunft zu beſtimmen.

131. Sein irriger Begriff von Freyheit und ihrem Urſprung in uns wird enthüllet.

* Freyheit und Nothwendigkeit läßt ſich durch Erfahrung in unſern Handlungen entdecken.

132. Wie konnte Hr. Kant die Realität der Moralgeſetze in ſeiner Kritik ſo ſicher vorausſetzen, da er hier die Freyheit als eine problematiſche Idee erklärt?

133. Ob Hr. Kant uns mit ſeinem frommen Glauben an Gott getäuſchet habe, oder ob es ihm nur an Tiefſinnigkeit gefehlt habe, iſt auch noch ein Problem.

134. Hr. Kant bricht itzt selbst über Moral und Moraltheologie vollends den Stab,

135. und macht sie zu reinen Hirngespinsten.

136. Hr. Kant nimmt Urlaub von Moral und Moraltheologie hinter der Thür, und wirft die Schuld auf die arme Philosophie.

137. Was das eigentlich sey, **der Mensch bloß auf den Standpunkt der Sinnenwelt versetzt.**

138. Was das sey, **der Mensch bloß auf den Standpunkt der Verstandswelt versetzt.**

139. Der Mensch befindet sich wirklich in einem aus beyden zusammengesetzten Standpunkte.

140. Hieraus gezogene Folgen stossen die ganze Deduktion des Hr. Kant von der Freyheit und Autonomie um.

141. Verschiedene Bestimmungen des Kantischen Begriffes von Freyheit bloß der Vernunft drücken keine wahre, noch wirkliche Freyheit aus, sondern nur wirkliche Nothwendigkeit bloß sinnlicher Handlungen.

142. Hr. Kant beweiset so gar selbst, daß es sich durchaus nicht erklären lasse, 1) wie Freyheit möglich sey:

143. Absurditäten dieses Beweises, und doch noch eine Freyheit voraussetzen wollen.

144. Hr. Kant beweiset 2) daß es sich nicht erklären lasse, wie ein Moralgesetz möglich sey.

145. Auch dieser sein Beweis enthält lauter unrichtige, falsche und unpsychologische Sätze.

146. Freyheit und praktische Vernunft sind weder einerley, wie es Hr. Kant glaubt, weder nothwendig miteinander verbunden.

147.

147. Wahrer Grund, warum Hr. Kant nichts vom Grunde einer Moral ausfindig zu machen im Stande war.

148. Hr. Kant macht einen kaltblütigen, aber sehr bedenklichen Beschluß seiner Grundlegung zur Moral.

149. Anmerkungen darüber, und Bezweiflung der Absicht des Hr. Kant bey seiner tiefsinnigen Bemühung.

An-

Anhang
zum
Anti-Kant
in
einer Widerlegung der Kantiſchen Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten.

Erſter Abſchnitt.

Ich ſetze hier immer zu erſt die Sätze voraus, welche ich in dieſem Kantiſchen Werke als irrig, oder als unrichtig, bemerkt habe, und zeige dann die Gründe des Irrthums, oder der Unrichtigkeit an. Berufe mich aber überall auf die Stellen meiner Ethik, wo die nämliche Gegenſtände genauer und mit vollſtändigern Beweiſen abgehandelt ſind.

Digitized by Google

I.

Von Seite 1. bis Seite 8.: a) Allein ein guter Wille kann ohne Einschränkung für gut gehalten werden, und sonst nichts von allem, was immer inner, oder außer der Welt, als möglich kann gedacht werden. b) Nicht Glückseligkeit in dem Menschen, sondern einen, nicht etwa in anderer Absicht als Mittel, sondern an sich selbst guten Willen hervorzubringen, ist die wahre Bestimmung der Vernunft.

Dunkler Satz des Hr. Kant von dem erhabenen Werthe eines guten Willen,

a) Der erste von diesen Sätzen ist dunkel ausgedruckt, und hat viel unrichtiges. Und so geht es immer, wenn man von einer Sache schon Sätze ausspricht, ehe man sich erklärt hat, was man unter den Worten des Subjekts und Prädikats verstehe. Da es eine bloß metaphysische, oder physische, und eine moralische Güte giebt, so fragt sich: will Hr. Kant behaupten, der bloß moralisch gute Willen sey ohne Einschränkung metaphysisch, oder physisch gut? Und dieß ist nicht allgemein wahr. Denn ein irriges Gewissen besteht mit dem besten moralischen Willen, und doch ist so ein guter Wille nicht schlechthin ohne Einschränkung metaphysisch, oder physisch gut. Und was will das Wort: ohne Einschränkung sagen? Hoffentlich nur so viel, als in allen Fällen? Nicht aber: der gute Wille sey schon so ein reines Gut, mit dessen Genuß, als letztem Zweck, man sich beruhigen könne. Soll es so viel heissen, als: ein so-

wohl

wohl physisch als moralisch guter Wille ist schlechthin ohne Einschränkung physisch gut? Und so ist er es nicht allein; denn alles wahrhaft physisch Gutes ist es für sich selbst, so lange es in seiner Natur unverändert bleibet. Mißbraucht sie der Wille, so wird zwar der Wille bös, aber das Gute bleibt immer an sich gut. Heißt es etwa nur so viel: der gute Wille ist allein moralisch gut? das wäre aber so viel, als tautologisch sagen: der freye gute Wille hat allein freye Güte, und sonst nichts. Und das soll fürwahr nicht viel bedeuten. Hr. **Kant** wollte also nur jene grosse Wahrheit ausdrucken: „ der aus eigener Freyheit gefaßte physisch gute Wille hat für sich selbst einen eigenen innern, so erhabenen Werth der Selbstständigkeit, der keinem andern auch sonst wahren, aber bloß physischen Gute irgend eines eingeschränkten Wesens zukömmt; und ohne ihn kann alles andere, bloß physische Gut von einem bösen Willen gemißbraucht werden. Er giebt deßwegen dem vernünftigen Geschöpfe erst eine neue Würde, welche ihm kein anders bloß physisches Gut beylegen kann: so in dem besteht, daß selbes selbst der Urheber solcher seiner Vollkommenheit sey; welche Würde ihm durch keinen Unglücksfall oder Verlurst bloß physischer Güter kann benommen werden. „ Sieh Ethica univ. christ. von 158. bis 165.

b) Itzt versteht man erst, und zwar ganz leicht den zweyten Satz des Hr. **Kant**, nämlich daß die Vernunft nur das sicher brauchbare Mittel

Verfälscher Satz von dem letzten

Zwecke oder Bestimmung der Vernunft.

in dem gegenwärtigen Stande sey einen solchen an sich selbst guten (das ist, frey und selbstständig guten) Willen herfürzubringen, nicht aber erklecklich den Menschen schon hier glückselig zu machen; als wozu ohne Freyheit ein Instinkt (ich glaube, man würde besser sagen, ein höheres, alle Nebel der Sinnlichkeit zerstreuendes Licht, weil doch ohne klare Erkenntniß des objektiven Gutes keine Seligkeit möglich ist,) schicklicher wäre. Man sehe diese, und andere mit ihr verknüpften Wahrheiten l. cit. von 170. bis 174. viel würdiger und klärer vorgetragen.

c) Und nun (Seite 7.) setzt Hr. Kant zum absolut letzten Zwecke wenigst in diesem Leben den guten Willen, und erklärt aus diesem, warum nicht Glückseligkeit als ein schon in diesem Leben erreichbarer Zweck von der Natur bestimmt sey. Man sehe alles das viel ordentlicher l. cit. §§. 176. 177. erläutert. Unterdessen irrt sich Hr. Kant schon hier gröblichst, wenn er sagen will (und er will es freylich), **guten Wille herfürzubringen sey die einzige und letzte Bestimmung, oder Zweck der Vernunft.**

2.

Verworrene Begriffe über den sittlichen Werth der Handlungen des guten Willens.

Von Seite 8. bis Seite 17. kommen folgende Sätze des Hr. Kant vor. a) **Der sittliche Werth der Handlungen des guten Willens besteht in dem, daß er nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht handle;** b) **er hängt nicht ab von der Wirklichkeit der erhaltenen Absicht,**

sons

sondern allein von dem ernstlichen Wollen.
c) Pflicht ist die Nothwendigkeit einer Handlung für das Gesetz.

a) Die sittlichen Handlungen haben nur alsdann ihren sittlichen Werth, wenn sie ihre ganze physische Güte haben. Und nun hiezu gehört, daß ich aus Liebe der Rechtschaffenheit, welche der Handlung eigen ist, und aus Abscheu der Bosheit, oder des Unedeln, so in der Unterlassung enthalten ist, handle. Man nennt sonst diesen Umstand einer guten sittlichen Handlung die gerade Absicht das Gute um seiner selbst willen zu thun, und das Böse bloß seiner Bosheit halben zu unterlassen. Man sehe die Abhandlung von diesem Eth. univ. christ. 310. bis 324.

Hat der gute Wille die ganze Stärke seines Wollens allein durch diese Liebe der Rechtschaffenheit der Handlung; ist seine Liebe mit gleicher Stärke allgemein schon gefasset gegen alle Handlungen, welche Rechtschaffenheit enthalten, und ist sein Abscheu schon entschlossen gegen alle, welche böse, oder der Rechtschaffenheit zuwider sind; so hat er seinen ganzen sittlichen Werth. Hat aber die Liebe zur Rechtschaffenheit der Handlung nicht für sich selbst diese allein und allgemein herrschende Gewalt und Entschlossenheit an sich, sondern wird ihre zum festen Wollen allein ganz nicht hinreichende Schwachheit itzt nur durch eine Neigung zu dem Angenehmen oder Nützlichen ersetzt, wel-

welches die Handlung, in Rückſicht auf ihre Rechtſchaffenheit ganz zufällig, mit ſich verbunden hat: ſo hat der Wille ſeine volle phyſiſche Güte nicht; und da er ſie bey der Freyheit ſelbe zu haben doch nicht hat, ſo iſt bey ihm ein ſittlicher Mangel der Güte. Nun heißt Hr. **Kant** die bloß zur Liebe reizende phyſiſche Güte der Handlung, oder die Abſcheu erweckende phyſiſche Bosheit, ſchon **ein Geſetz**, und die Stärke ihres Reizes **eine Pflicht**. Und ſo verſteht man leicht, was da bey ihm heiſſe, **aus Pflicht, und nicht aus Neigung handeln**. Wir werden unten auf das zurück kommen, ob es recht gethan ſey, ſo eine Erklärung von **Geſetze** und **Pflicht** zu geben.

b) Hat der gute Wille durch eigene Freyheit dieſe ſeine volle phyſiſche Stärke des Wollens, und des Wohlgefallens an der wahren phyſiſchen Güte der Handlung, ſo hat er ſeinen vollen ſelbſtſtändigen, d. i. von der Freyheit allein abhangenden Werth, den ihm kein von ſeiner Freyheit nicht eben ſo abhängiger Erfolg mindern, noch vermehren kann; und zwar eben darum, daß nur jenes phyſiſche Gute, welches der ſelbſtſtändige Wille ſelbſt enthält, eigentlich ſittlich iſt; alles andere aber eigentlich und für ſich ſelbſt nicht mehr. Die natürlichen Wirkungen der Handlung ſelbſt, welcher wegen die Handlung phyſiſch gut iſt, mögen ungehindert erfolgen, oder durch zufällige Hinderniſſe, welche zu heben es nicht frey ſteht, aufgehalten werden; oder es mögen auch zufälli-

ger

ger Weise aus freyer Bosheit anderer Menschen böse Wirkungen gegen alle unsere gute Absicht und Vorsicht daraus entstehen; alles das ändert nichts mehr an der sittlichen Güte des Willens; und so bleibt dieser sittlich gute Wille unabhängig von der Wirklichkeit der erhaltenen Absicht, und ganz selbstständig in seiner ganzen Güte.

über Achtung gegen das Gesetz, und über Neigung,

c) Hr. **Kant** giebt sich von Seite 14. bis 17. Mühe den Begriff von **Achtung für das Gesetze** zu entwickeln. Wenn wir unterdessen nur die Begriffe vom Gesetze und von der Pflicht selbst noch bey Seite lassen, so wird sich **Achtung** ganz leicht deutlicher durch eine freye und alles überwiegende Liebe des Wohlgefallens an der Rechtschaffenheit (d. i. deutlich als wahr anerkannten physischen Güte) oder der Handlung selbst, oder des jenigen erklären lassen, welcher die Handlung von uns fodert. Denn es giebt eine **Achtung**, d. i. Werthhaltung, **gegen Handlungen**, und **gegen Personen**; wie es **Würdigkeit zur Achtung** in Handlungen, und in Personen giebt. Man sehe Eth. univ. christ. 158. 159. **Achtung unterscheidet sich von Neigung** gegen Handlungen, Personen und Gegenstände von aller Art durch dieß, daß **Neigung** eine nicht freye Liebe des Wohlgefallens an der undeutlich erkannten physischen Güte derselben Dinge ist, ohne zu unterscheiden, ob es wahre, oder nur Scheingüte ist. Wie nun aber Achtung, sowohl als Neigung, eine Liebe des Wohlgefallens, d. i. ein **primitiver Akt**

des

des Wollens ist, dergleichen nicht aus einem andern vorhergehenden Wollen entspringen; also kömmt alles auf das an, ob die Achtung für Rechtschaffenheit, oder ob was immer für eine Neigung, in uns herrschend, d. i. alle andere Liebe des Wohlgefallens überwiegend werde. Denn die herrschende primitive Liebe des Wohlgefallens zieht hernach durch ihre Gebothe alle andere Affekte und Willensübungen auf ihre Seite hin. Sieh Ethic. com. christ. 62. 63. 67. VI. ꝛc. ꝛc.

3.

über Gesetz, und Maxime.

Und nun heißt Hr. Kant (S. 15. *) das objektive Princip, welches die Achtung des guten Willens bestimmt, oder reizt, d. i. die physische Güte der möglichen freyen Handlung, schon selbst das Gesetz; die reine Achtung aber, welche als herrschende Liebe des Wohlgefallens an dem Gesetze, d. i. an der Rechtschaffenheit der Handlung, alles übrige Wollen, selbst mit Abbruch aller Neigungen bestimmt, heißt er die Maxime, oder das subjektive Princip des Wollens. Allein da ganz gewiß die Achtung sowohl, als jede Neigung, selbst schon ein Akt des guten, oder nicht guten Wollens ist: so werden wir wohl, wie zu allem übrigen Wollen, also auch zur Achtung selbst, und also zur Maxime, noch ein anders frey wollendes subjektives Princip voraussetzen müssen, welches zwar frey dieß oder jenes will, frey Achtung für Rechtschaffenheit hat, oder frey die Neigung herr-

herrschen läßt, ob es schon selbst im Daseyn nicht frey ist, d. i. die Substanz unsrer freyen Seele. Das Wort Maxime schickt sich auch nicht recht auf einen Akt des Willens.

4.

Unrichtiger Ausdruck dessen, was das sittlich Gute ausmacht.

Ganz unrichtig ist wieder der Ausdruck, dessen sich Hr. Kant am Ende der S. 15. bedient: „Nichts anders, als die Vorstellung des Gesetzes (d. i. der Rechtschaffenheit der Handlung des Wollens) an sich selbst, so fern sie der (alleinige) Bestimmungsgrund des Willens ist, kann das vorzügliche Gute, welches wir sittlich nennen, ausmachen. Denn da diese Vorstellung selbst nicht frey ist, noch zum Wollen selbst gehört, kann nicht in ihr, sondern nur in der herrschenden Achtung gegen sie, als in dem primitiven Akte des guten Wollens, das ganze Gute, so wir sittlich nennen, ursprünglich bestehen; als bey welcher das freye gute Wollen anfängt, und welche, als herrschende Liebe, alles übrige Wollen gebietet. Ist eine bloße Neigung der primitive herrschende Akt alles Wollens, so hat alles Wollen nicht mehr moralischen Werth als die Neigung selbst, von der es anfängt: und durchaus beherrschet wird.

5.

Macht Hr. Kant Achtung für

Jtzt aber S. 16. * zeigt der tiefsinnige Hr. Kant wiederum eine schwache Seite in seinem Begriffe von Achtung und vom Gefühle. Anfangs

das Geſetz, so wie auch Neigung und Furcht zu lauter Gefühle.

fangs macht er die Achtung ſelbſt zu einem Gefühle, nur aber will er ſie für kein durch Einfluß empfangenes, ſondern nur durch einen Vernunftbegriff ſelbſtgewirktes Gefühl gelten laſſen, welches von allen Gefühlen der erſtern Art, die ſich auf Neigung, oder Furcht bringen laſſen, unterſchieden ſey. „ Und nun hätte ich geglaubt, Gefühl ſey immer nur eine Empfindung der äußern oder der innern Sinnlichkeit; welche folglich nur auf gegenwärtige und unmittelbare Erfahrungsgegenſtände mit einem verworrenen Anſchauen ihrer luſtreizenden (d. i. abſoluten, nicht nur reſpektiven, oder nützlichen) Güte gerichtet iſt (Antikant 362. 362. 364.). Schon das Wort Gefühl ſagt nur was ſolches. Nun aber ſo iſt ja die Handlung, für deren Rechtſchaffenheit und ſittlichen Werth wir Achtung haben ſollen, noch nicht gegenwärtig; ſondern ſie wird uns nur als möglich für ſo rechtſchaffen, und eben darum als allgemein unſrer Achtung würdig, von der Vernunft vorgeſtellt, und wir werden erſt aufgefodert ſelbe aus ſolcher Achtung wirklich zu machen. Wie kann denn alſo von ihr ein Gefühl Platz haben? Können wir denn ſchon itzt ein Gefühl von dem allgemeinen Luſtreize eines noch bloß möglichen Gegenſtandes haben? Hr. Kant nämlich, und mit ihm ſo viele andere, vermengen die undeutliche Erkenntniß der gemeinen geſunden Vernunft von der Rechtſchaffenheit und phyſiſchen Güte der ſich unſerm freyen Willen zur überwiegenden Liebe des vernünftigen (nicht mehr ſinnlichen) Wohlgefallens empfeh-

pfehlenden, noch bloß als uns möglich vorgestellten Handlung mit einer verworrenen Empfindung unmittelbar gegenwärtiger, angenehmer Gegenstände; oder sie erdichten in der gemeinen gesunden Vernunft ein gegenwärtiges Gefühl von der absoluten Güte bloß möglicher Dinge. Eben so unrichtig will Hr. Kant die Gefühle der erstern Art, die er durch Einfluß empfangene Gefühle heißt, d. i. die Gefühle von wirklichen gegenwärtigen Sachen, auf Neigung und Furcht zusammen bringen. Nun sind aber ja Neigung und Furcht eigentlich keine Gefühle oder Empfindungen der Sinnlichkeit als des Erkenntnißvermögens, sondern Akte eines Begehrungsvermögens. Wie können denn Gefühle, oder Empfindungen, auf Neigung und Furcht zusammengebracht werden? Kurz: Es giebt nur Lustes- und Unlustesgefühle, d. i. Empfindungen, welche zur Liebe des Wohlgefallens, oder zum Abscheu des Mißfallens, durch verworrenes unmittelbares Anschauen absolut guter, oder lästiger Gegenstände reizen.

6.

Gleich nach diesem erklärt Hr. Kant die Achtung bald für „das Bewußtseyn der Unterordnung meines Willens unter einem Gesetze, ohne Vermittelung anderer Einflüsse auf meinen Sinn; bald sagt er: die unmittelbare Bestimmung des Willens durchs Gesetz und das Bewußtseyn derselben heißt Achtung, so daß diese als Wirkung des Gesetzes aufs Subjekt, und nicht als Ursache desselben

Schwankender und falscher Begriff desselben über das, was Achtung gegen das Gesetz sey.

ben angesehen wird. „ Und gleich nach diesem heißt es wiederum. „ Die **Achtung** ist eigentlich die Vorstellung von einem Werthe, der meiner Selbstliebe Abbruch thut. „ Wie verworren gedacht ist dieß! So ein dunkles Denken paßt einmal nicht für eine Grundlage zur **Metaphysik der Sitten. Achtung** ist keine vernünftige Vorstellung. Denn in solchem Falle gehörte sie nicht zur sittlichen Güte des Wollens. Sie ist bloß eine vernünftige Vorliebe des Wohlgefallens an der durch die Vernunft bloß als möglich erkannten Rechtschaffenheit der künftigen Handlung.

7.

Woher kömmt die Kenntniß der Allgemeinheit der sittlichen Güte einzelner Handlungen?

Eben so unrichtig heißt Hr. **Kant** S. 17. die durch die Vernunft (deutlich, oder verworren) erkannte Rechtmäßigkeit, oder physische Güte der bloß noch möglichen Handlung, welche sich zur freyen Achtung empfiehlt, **allgemeine Gesetzmäßigkeit der Handlung überhaupt**, welche **das objektive Princip** sey, dadurch der Wille bestimmt werde. Und nun oben (S. 15. *) heißt es: **das objektive Princip**, das den Willen bestimme, **sey das praktische Gesetz.** So ist also das Gesetz und die Vorstellung der Gesetzmäßigkeit der möglichen Handlung eins. Ist aber so eine Sprache den Regeln logischer Erklärungen gemäß? Eben so unrichtig heißt er **den primitiven herrschenden Affekt des Wohl- oder Mißfallens** oben die **Maxime** und **das subjektive Princip des Wollens.** Unterdessen wie kömmts, daß, da

es

es um eine einzelne sittlich gute Handlung zu thun ist, die Vernunft, um Achtung für selbe dem freyen Willen zu empfehlen, ihm die allgemeine Rechtschaffenheit, oder physische Güte dieser Handlung vorhält? **Antwort: erstens** weil die Vernunft sie nur erst als möglich vorstellt; alle Möglichkeit aber unveränderlich das ist, was sie ist, und folglich allgemein gut, oder allgemein bös ist: **zweytens**; weil ohne allgemeinen Vordersatz der Vernunftschluß, du sollst es itzt thun in diesem einzelnen Falle, wo du Vermögen hast es zu thun, sich nicht folgern ließe.

8.

Hr. Kant macht diese Allgemeinheit der Moralität bestimmter Handlungen zum obersten principe der Moral.

Itzt macht Hr. Kant aus dieser Erkenntniß der allgemeinen Rechtschaffenheit einer möglichen Handlung a) **ein allgemeines Princip der Moralität** aller Handlungen des freyen Willens (S. 17.): **du sollst niemals anders verfahren, als so, daß du auch wollen könnest, deine Maxime soll ein allgemeines Gesetz werden.** Das heißt nun nach deutlicheren, oben schon entwickelten Begriffen, so viel: **Bestimme deine herrschende Liebe des Wohl und Mißfallens so, daß du wollen könnest, daß so eine Bestimmung derselben allgemein werde bey allen denkenden freyen Wesen.** b) Mit diesem Kompasse in der Hand, sagt er S. 21., wisse auch selbst die gemeine Menschenvernunft in allen vorkommenden Fällen sehr wohl zu unterschei-

den,

den, was gut, was böse sey, daß es also keiner Wissenschaft und Philosophie bedürfe.

c) Er sagt: „die Kenntniß dessen, was zu thun, mithin auch zu wissen, jedem Menschen obliegt, sey auch jedes, selbst des gemeinsten Menschen Sache.

d) Doch habe das praktische Beurtheilungsvermögen vor dem theoretischen im gemeinen Menschenverstande so gar vieles voraus. Denn im theoretischen gerathe die gemeine Vernunft in lauter Unbegreiflichkeit und Widersprüche mit sich selbst, so bald sie es wagt von den Erfahrungen der Sinne abzugehen. Im praktischen aber fängt die Beurtheilungskraft denn eben allererst sich recht vortheilhaft zu zeigen an, wenn der gemeine Verstand alle sinnliche Triebfedern von praktischen Gesetzen (d. i. von sinnlichen Gefühlen) ausschließt. Selbst der gemeine Verstand, wenn er den Werth der Handlungen aufrichtig bestimmen will, trifft es eben so recht, als es sich immer ein Philosoph versprechen kann; ja er ist beynahe sicherer hierinn als letzterer; weil dieser doch kein anders Princip als jener haben kann, aber leicht durch eine Menge fremder, nicht zur Sache gehöriger Erwegungen in seinem Urtheile verwirrt, und von der geraden Richtung abgezogen wird.

e) Aus diesem Grunde fragt Hr. Kant endlich; ob es nicht rathsamer wäre, es in moralischen

ſchen Dingen bey dem gemeinen Vernunfturtheile bewenden zu laſſen, um nicht durch Philoſophie den gemeinen Menſchenverſtand von ſeiner glücklichen Einfalt abzubringen. f) Schließt aber doch zu letzt, daß, um das Recht der Vernunft zu verfechten, im Praktiſchen auch gegen die Anſprüche der Sinnlichkeit, als Begehrungsvermögen, ihre Vorſchriften geltend zu machen, eine Philoſophie und Kritik der Vernunft nöthig ſey.

9.

Anmerkungen über dieſe Sätze des Hr. Kant.

Anmerkungen darüber.

Ueber a) Ohne Zweifel was für einen Menſchen achtungswürdig, oder verabſcheuungswürdig iſt, das iſt für alle unter vollkommen gleichen Beſtimmungen gleichmäßig achtungs- oder verabſcheuenswürdig. Denn, wie ich ſchon vorher geſagt habe, die Möglichkeit iſt in aller und jeder Beſtimmung durchaus unveränderlich. Ob aber das angegebene Princip der Moralität unſerer Handlungen wirklich allgemein brauchbar ſey, alſo daß man die Moralität aller Handlungen in allen Umſtänden daraus ableiten könne, das iſt eine andere Frage. Wenn es auf die Pflichten gegen andere Perſonen ankömmt, will ich es wohl glauben, daß es für ſelbe allgemein brauchbar ſey; weil es in der Sache ſelbſt mit jenen übereinkömmt, das uns der Heilige des Evangeliums (wie ihn Hr. Kant nennt S. 29.) gegeben hat: quod vultis, ut faciant

Allgemeinheit iſt zwar eine Eigenſchaft aller Geſetze: dient ſie aber deßwegen für ein Princip aller Geſetze?

Digitized by Google

ciant vobis homines etc., und quod tibi non vis fieri etc. Ich habe den Grund davon in meiner Ethica communi christiana P. III. 78. 79. angezeigt. Allein wenn es auf die Pflichten gegen sich selbst ankömmt; da möchte es oft Schwierigkeit absetzen.

Ists wahr, wie Herr Kant glaubt, daß die gemeine Vernunft alle Menschen in allen Fällen lehre, was gut und bös sey?

Ueber b und c) Hier möchte ich schier vermuthen, dem Hr. Kant gehe als einem tiefsinnigen Denker bey seinem Schreibpult praktische Menschenkenntniß ab. Denn ich habe hundertmal erfahren, daß aus Abgange fleißiger Unterweisung die meisten Leute in den wesentlichsten Pflichten ihres Standes äußerst unwissend sind. Wenn denn jenes allgemeine Princip dem gemeinen Menschenverstande so geläufig ist, wie kömmt es denn, daß man so wenig Gebrauch davon macht?

Warum hält Herr Kant die Vernunft im Praktischen für so richtig, die er im theoretischen ganz für dialektisch erklärt hat?

Ueber d) Hier sollte doch Hr. Kant eine so natürliche Frage aufzulösen nicht vergessen haben, welche einem jeden über sein System einfallen muß. Mein! warum hält doch Hr. Kant dafür, oder warum sollen wir seinen Grundsätzen gemäß dafürhalten, die Beurtheilungen unsers Verstandes und unsrer Vernunft, welche im theoretischen so objektiv leer und allgemein dialektisch sind, so bald sie sich über Erfahrung hinauswagen, seyn doch im praktischen richtig; unerachtet selbe sich in diesen durchaus über alle Erfahrung eben dem allgemeinen Princip gemäß hinaus setzen muß, das der Hr. Kant, als für den gemeinen Menschenverstand

so

ſo geläufig, aufgeſtellt hat? Immer muß hier die Vernunft bloß aus dem allgemeinen Begriffe einer jeden Handlung allgemein urtheilen, ſie ſey phyſiſch gut, und ihre allgemeine Rechtſchaffenheit ſey achtungswürdig. Noch mehr: warum iſt im praktiſchen ſelbſt die Sinnlichkeit dialektiſch; da ſie uns nur mit Scheingütern täuſchet; und warum ſoll hier nur Vernunft allein objektiv gültige Begriffe geben? Soll nicht vielmehr auch hier die Erfahrung von ſo vielen der Vernunft widerſprechenden Bedürfniſſen und Neigungen die Spekulation einer nach dem Syſtem des groſſen Hr. **Kant** der Illuſion ſchon überwieſenen Vernunft überwiegen? Hier wird mir Hr. **Kant** wohl immer die Antwot ſchuldig bleiben.

Und doch wider eben dieſe geſunde praktiſche Vernunft hält Hr. Kant die praktiſche Philoſophie in ſchlechtem Werth.

Ueber e) Und ja freylich mußte Hr. **Kant** auch hier wieder dem gemeinen geſunden Menſchenverſtande widerſprechen. Doch ſolche überſtudirte Moralphiloſophie, wie des Hr. **Kant** ſeine iſt, wird wohl nothwendig von allen Augen und Ohren müſſen entfernt werden; weil ſie den gemeinen Menſchenverſtand nur gar zu weit von ſeiner glücklichen Einfalt abbringen würde. Wenn es wahr wäre, daß Philoſophie keiner Demonſtration fähig wäre, wie Hr. **Kant** ebenfalls behauptet hat, ſo wären wir ja ohnehin gezwungen dieſe ganze Arbeit bloß dem geſunden Menſchenverſtande zu überlaſſen. Wir würden aber bald ſo viele neue Moralen, als Menſchenköpfe, zählen. Sonſten aber iſt es eine pſychologiſche demonſtrirte Regel,

daß alle deutliche und mit Evidenz verſehene Erkenntniß des Guten nach Proportion, wie ſie ſich dieſen Eigenſchaften mehr oder weniger nähert, eben ſo eine grösere, oder mindere Kraft über den Willen habe. Und gemäß ſolcher Regel wird es wohl allgemein für alle Menſchen höchſt wichtig werden, ſie durch deutliche Begriffe von der ganzen Achtungswürdigkeit aller Tugendhandlungen, und von der ganzen Abſcheuenswürdigkeit aller Laſter, bis zur möglichen Evidenz zu überzeugen.

Die nämliche geſunde Vernunft iſt theoretiſch und praktiſch, und doch widerſpricht ihr die Erfahrung nicht im theoretiſchen, aber wohl im praktiſchen.

Ueber f) So gewiß die gemeine Vernunft uns vor aller Philoſophie in der Moral und im Praktiſchen ſchon belehrt, was zu thun iſt, eben ſo gewiß iſt es, daß ſie uns auch im theoretiſchen ſchon feſt angiebt, es ſey ein Gott, wir haben eine eine Freyheit, und eine einfache Subſtanz der Seele; es gebe endlich auch nach dieſem ein anders Leben. Dieſer gemeinen Vernunftlehre im theoretiſchen widerſpricht wenigſt die Erfahrung nicht nur in keinem Stücke, ſondern ſie giebt ſelbſt der Vernunft die erſten Gründe zu ſolchen ihr eigenen Kenntniſſen. Entgegen im Praktiſchen iſt des Widerſprechens der Erfahrung und des ganzen ſinnlichen Begehrungsvermögens gegen die Vorſchriften eben dieſer Vernunft kein Ende. Aeußerſte Bedürfniß alſo wird es im Kantiſchen Syſteme, durch Philoſophie hier im Praktiſchen das Vorrecht der Vernunft zu behaupten; nachdem man ſie im theoretiſchen ſchon desſelben, und ihres ganzen Anſehens beraubt, ja ihr ſo gar allgemein die

Mög-

Möglichkeit, irgend eine ihrer Behauptungen selbst durch eine philosophische Demonstration darzuthun, schlechthin abgesprochen hat. Und nun diese Bedürfniß finde ich bey Hr. Kant nirgend auch nur mit einem Worte befriediget. Dieß heißt einmal nicht systematisch denken!

Zweyter Abschnitt.

10.

Hr. Kant will alle sittliche Begriffe nicht von Erfahrung hergeleitet, sondern a priori als Vernunftbegriffe anerkannt wissen.

Von S. 25. bis S. 36. behauptet Hr. Kant, der Begriff von der Pflicht (oder vom Handeln aus Pflicht, und überhaupt vom sittlichen Werth der Handlungen des guten Willens, nach No. 2.) sey kein Erfahrungsbegriff; sondern alle sittliche Begriffe haben ihren Sitz und Ursprung völlig *a priori* in der Vernunft, ohne daß sie von einem empirischen, und darum bloß zufälligen Erkenntniß abstrahirt werden können.

11.

Und doch ist das Gegentheil schlechthin gewiß.

Und ich behaupte schlechthin ganz das Gegentheil, und sage: 1) alle Begriffe von sittlichen Handlungen selbst nach aller ihrer specifischen objektiven Bestimmung sind von der Erfahrung abgezogen, so wie selbst der allgemeine Begriff von physischer und sittlicher Güte, von wahrem und vom Scheingute.

gute. 2) Und nur durch Vergleichung der abſtrahirten Begriffe der Handlungen mit den noch allgemeineren Begriffen des Guten, des wahren, und des Scheinguten, erkennt die Vernunft die allgemeine phyſiſche und ſittliche Güte, oder Bosheit dergleichen Handlungen überhaupt. Ich beweiſe es bis zur vollkommenen Evidenz.

12.

Was metaphyſiſch, phyſiſch, und moraliſch gut ſey. Unmittelbar, oder mittelbar freyes Wollen?

Was poſitive objektive Kennbarkeit der Realität im Bezug auf das Erkenntnißvermögen iſt, das iſt auch paſſive objektive Appetibilität eben derſelben im Bezug auf das Begehrungsvermögen, ſo bald es als eine Realität erkennt wird. Denn wie wir nur Realität eigentlich erkennen, alſo können wir nur das uns als reell vorgeſtellte lieben, oder als gut begehren, und nicht das Nichts als Nichts. Alſo ſchlechthin und metaphyſiſch gut iſt was, und ſo weit was Realität iſt. Das Gute in einem Dinge iſt weſentlich, oder zufällig: das zufällige Gute iſt blos phyſiſches Gut, wenn es nicht frey von ſich ſelbſt erworbenes Gut iſt; moraliſch Gutes iſt das phyſiſch Gute in einem Dinge, das frey von ihm ſelbſt als Princip exiſtirt. Das moraliſch Gute iſt entweder ein unmittelbar freyes, oder aus dem freyen thätigen Princip unmittelbar entſprungenes, phyſiſches Gutes und das iſt nur der phyſiſch gute und zugleich unmittelbar freye Willensakt ſelbſt; oder es iſt ein nur mittelbar

bar aus dem freyen Princip entſprungenes phyſiſches Gutes, z. B. die aus dem unmittelbar freyen Wollen erfolgten Handlungen der übrigen Kräfte des Menſchen als die freywillige Aufmerkſamkeit und Gedanken, die freywilligen Bewegungen des Leibs, ja ſelbſt die von einer unmittelbar freyen herrſchenden Liebe des Willens entſprungene übrigen Willenshandlungen.

13.

Deutliche Erklärung deſſen, was moraliſche Güte ſey, und wie alle praktiſchen Begriffe aus Erfahrung entſpringen.

I. Die moraliſche Güte hängt eigentlich und urſprünglich nur den unmittelbar freyen primitiven herrſchenden Willensäußerungen an. Denn alle andere, durch ſie ferner gebothene und beſtimmte Handlungen haben keine eigene unmittelbare Freyheit mehr, ſo bald jene frey exiſtiren (2.).

II. Die moraliſche Güte beſteht bloß in der phyſiſchen Güte der primitiven herrſchenden Willensäußerungen und in ihrer unmittelbaren Freyheit (1.).

* Ein klarer Beweis alſo von noch verworrenen Begriffen iſt es, wenn man über das **Weſen ſittlicher Güte** tiefſinnige Unterſuchungen anſtellt, ohne den **Begriff von phyſiſcher Güte und dem Guten überhaupt** zum Grunde zu legen; da doch offenbar der **Begriff von ſittlicher Güte nichts anders als die phyſiſche Güte eines Wollens und deſſen unmittelbare Freyheit enthält.**

III.

III. Da die primitiven und allein unmittelbar freyen Willensakte nur in der Liebe des Wohlgefallens, oder im Abscheu des Mißfallens bestehen, als welche denn Freude an dem gegenwärtigen, und Begierde nach dem noch abwesenden Gut; oder Traurigkeit ab dem gegenwärtigen, und Furcht vor dem noch abwesenden Uebel befehlen: so muß man die moralische Güte unserer Handlungen hauptsächlich in unserer herrschenden Liebe des Wohlgefallens, und in dem herrschenden Abscheu des Mißfallens, als in ihrem Grundsubjekte, suchen. Sieh in der Ethica univ. christ. von 16. bis 20. und von 49. bis 64.

IV. Wir werden dann, um die moralische Güte unsrer Handlungen in ihrer Quelle zu erkennen, und zu schätzen, nur die physische Güte einer jeden in uns herrschenden primitiven Liebe des Wohlgefallens, oder eines jeden primitiven Abscheuens untersuchen dürfen.

V. Die physische Güte alles Wollens besteht in dem, daß es was wahrhaft Gutes wolle, d. i. gegen das Liebe des Wohlgefallens trage, was wahrhaft gut ist, und gegen das Abscheu des Mißfallens hege, was wahrhaft bös ist.

VI. Je größer das wahrhafte Gut ist, das man will, und durch sein Wollen liebt,

je

je gröſſer iſt die phyſiſche Güte desſelben, und folglich auch die moraliſche Güte, wenn man es frey liebt.

VII Nun kann ich aus innerſter Erfahrung wiſſen, welches Gut es ſey, deſſen Liebe des Wohlgefallens der primitive Grundakt meines Wollens ſey. Denn dieſe meine wirkliche Liebe des Wohlgefallens iſt ein gegenwärtiger unmittelbarer Gegenſtand der Erfahrung meines innerſten Sinnes.

VIII Wir haben aber auch ſelbſt alle Begriffe von einem jeden Gute, ſo uns wohlgefällt, und welches wir mit herrſchender Liebe des Wohlgefallens lieben können, entweder unmittelbar aus eigener Erfahrung, oder aus Zuſammenſetzung mehrer verſchiedener Begriffe von ſchon erfahrenen Gütern in einen Begriff von einem zuſammengeſetzten Gut; wie ſelbſt den Begriff von Gott, ſo weit er was beſtimmtes in ſeiner Vorſtellung enthält; oder, wenn wir den Begriff von einem nie ſelbſt erfahrenen Gute nur durch Wortbeſchreibungen anderer Menſchen erhalten, ſo fügen wir wiederum nur jene Erfahrungsbegriffe in einen Begriff zuſammen, welche wir von den Objekten haben, die der Wortbedeutung entſprechen.

IX. Nun wie wir die phyſiſche Güte ſelbſt erfahrener, d. i. durch Erfahrung gefühlter Güter

ken-

kennen, mit einander vergleichen, und ihrer Größe nach beurtheilen können; da wir unſere primitive herrſchende Liebe ebenfalls aus innerſter Erfahrung ſammt den objektiven Gütern kennen, auf welche ſie zielt; ſo geht uns ja zur vollſtändigen Kenntniß ihrer phyſiſchen Güte, und, da wir uns unſrer Freyheit und ihrer ganzen Selbſtſtändigkeit ebenfalls innerſt bewußt ſind, auch zur vollſtändigen Kenntniß ihrer moraliſchen Güte, nichts mehr ab.

X. Wie wir endlich bloß durch Abſtraktion von Erfahrung allgemeine Begriffe von der bloſſen Möglichkeit der Güter erhalten, welche wir erfahren, und durch Erfahrung ſchon zu ſchätzen gelernt haben: ſo erzeugen wir ebenfalls aus der innerſten Erfahrung abſtrakte allgemeine Begriffe von der bloſſen Möglichkeit der ſittlichen primitiven Liebshandlungen und ihren natürlichen Folgen, ſo wir ſchon erfahren, und in der Erfahrung nach ihrem ſittlichen Werth geſchätzet haben, und geſtalten uns eben auch von ihnen den eben ſo abſtrakten allgemeinen Begriff von ihrem allgemeinen ſittlichen Werth. D. i. w. z. e. w.

* Wir brauchen nämlich hier auf nichts anders mehr zu merken, als auf den allgemeinen Grundſatz, woher die Allgemeinheit der abſtrakten Begriffe komme; welcher kein anderer iſt, als daß

ſie

ſie nicht mehr wirkliche Dinge, ſondern bloß mögliche Beſtimmungen bezeichnen, von deren Möglichkeit, wo ſie ſich in einem wirklichen Dinge findet, allezeit das gilt, was in dem abſtrakten Begriffe enthalten iſt (84.).

* Ich bedaure es oft, wenn ich in manchen, helles Denken verſprechenden Schriften leſe, wie man ſich über das, was moraliſche Güte ſey, abmartere. Frage zu erſt, was metaphyſiſch und phyſiſch guter Wille ſey, und ſetze, er wolle frey: ſo haſt du ja ſchon die moraliſche Güte desſelben. Nun bezieh deine Einfälle auf den Begriff des phyſiſchen Guts, und ſieh, ob ſie allgemein, mit allen jenen Beſtimmungen darauf paſſen, welche du dem Begriffe von moraliſcher Güte, und ihrem erſten Princip gegeben haſt.

14.

Aufklärung des obigen Satzes §. 2. aus dem, was eben von moraliſcher Güte geſagt worden iſt.

Itzt aber werden wir den oben (2.) erklärten Grundſatz (der ſittliche Werth der Handlungen des guten Willens beſteht in dem, daß er nicht aus Neigung, ſondern aus Pflicht handle) noch viel deutlicher erklären können. Er heißt nämlich ſo viel als: welches Gut du immer zu wollen Freyheit haſt, wenn dein Wollen desſelben den vollſtändigen möglichen ſittlichen Werth haben ſoll: ſo mußt du es wollen aus Liebe des Wohlgefallens an ſeiner eigenen durchgängigen wahren

und

und gröſsten physischen Güte, nicht aber bloſs aus Wohlgefallen eines bloſs zufälligen Theils derselben, dessenthalben allein es noch nicht so einen Grad deiner Liebe verdiente, als du ihm wirklich frey schenkest. Z. B. du issest eine dir sehr gesunde Speise mit dem ausgezeichnetesten Vergnügen, bloſs weil sie dir wohl schmeckt. Sollte dein herrschender Wille zum Genuſs dieser Speise den eigentlich möglichen sittlichen Werth haben, so müſste er mehr auf die Gedeihlichkeit so einer Speise zu deiner Gesundheit, und mittels dieser dich fähiger zu machen dem übrigen grossen Zwecke deines Daseyns näher zu kommen, gerichtet seyn; und nur das herrschende Wohlgefallen an dieser ihrer wahren und gröſsten physischen Güte sollte alles übriges Wollen und Handeln über den Genuſs dieser Speise bestimmen. Und so ist es offenbar, daſs dein Wollen im Genuſs dieser Speise seine ganze moralisch mögliche Güte eben deſswegen haben würde, weil es durch die primitive Liebe des herrschenden Wohlgefallens an der gröſsten und ganzen physischen wahren Güte dieser Speise bloſs nach ihrem eigenen physischen Werth bestimmt würde.

* Lasset uns itzt hören, was Hr. Kant von S. 25. an vorbringt, um zu erweisen, unsere Begriffe von Pflichten, d. i. vom sittlichen Werth unserer freyen Handlungen, seyn bloſs a priori aus der Vernunft entsprungen, und keineswegs von Erfahrung abstrahirt.

15.

a) Auf S. 25. heißt es: man habe keine Erfahrung von sicheren Beyspielen einer Gesinnung aus reiner Pflicht zu handeln. **Antwort.** Keine äußere Erfahrung von andern Menschen? Keine im eigentlichen Verstande, das ist gewiß: weil ich nur meine sinnlichen Ideen unmittelbar erfahre. Keine moralische Gewißheit davon aus äußerer Erfahrung? Wäre es: ob ich es schon so weit aus tausendfältiger Erfahrung im Beichtstuhle und sonst widersprechen muß, daß ich es mit aller möglichen moralischen Gewißheit selbst erfahren habe, und nebst Jesus Christus noch auch von einer Menge heiliger Menschen aus der Geschichte überzeuget bin, daß sie aus reiner Pflicht mit der ganzen moralischen Güte handelten. Wäre es aber: so hätten wir doch an eben solchen Beyspielen so fern Erfahrungen von Handlungen, mit deren Ideen wenigst durch Worterzählungen in uns die zusammengesetzte Idee von möglichen Gesinnungen aus reiner Pflicht zu handeln wäre erweckt worden. Wie steht es aber mit der innersten Erfahrung des Hr. Kant selbst? Soll er sich in seiner Riesenbemühung eine ganz nagelneue Kritik der reinen, sowohl theoretisch- als praktischen Vernunft aufzustellen gar nichts von einer Gesinnung aus reiner Pflicht gehandelt zu haben bewußt seyn? Ja (sagt Hr. Kant S. 26.): aber es kann auch bey der schärfesten Selbstprüfung, da wir gar nichts von falschen Gründen zu handeln in uns antreffen,

Ists wahr, wie Herr Kant es sagt, daß wir keine Erfahrung von Handlungen aus reiner Pflicht haben?

dar-

daraus gar nicht mit Sicherheit geſchloſſen werden, daß wirklich gar kein geheimer Antrieb der Selbſtliebe die eigentliche beſtimmende Urſache des Willens geweſen ſey. — — Denn wir können in der That ſelbſt durch die angeſtrengteſte Prüfung niemals völlig hinter die geheimen Triebfedern kommen; weil es beym moraliſchen Werthe nicht auf die Handlungen ankömmt, die man ſieht, ſondern auf jene innere Principien derſelben, die man nicht ſieht.

Antwort. Wie viel unrichtiges ſagt Hr. **Kant** überall, wo er auch den Schein von ſich giebt viel richtiges zu ſagen. Denn 1) iſt wohl Selbſtliebe immer der reinen Pflichtgeſinnung zuwider? 2) Sind denn Vorſtellungen der Bewegurſachen, oder Antriebe, mehr als Principien bloß der Möglichkeit dieſes oder jenes Wollens? 3) Nur die herrſchende Liebe des Wohlgefallens an der ganzen eigentlichen phyſiſchen Güte deſſen, was wir frey wollen, iſt der erſte wirkliche freye Actus des ſittlichen Wollens. Und dieſer Actus, der ein eigentlicher unmittelbarer Gegenſtand des innerſten Sinnes und ſeiner Erfahrung iſt, ſoll unſichtbar, und durch einen redlichen, ſich ſelbſt nicht zu ſchmeicheln verlangenden, ja wohl auch den hoffärtigen Selbſtbetrug verabſcheuenden Blick des innerſten Sinns nicht zu unterſcheiden ſeyn? Wenn dem alſo iſt, ſo gilt ein gleiches mit der Unſichtbarkeit unſerer ſittlich böſen Geſinnung; und itzt werden wir unſere Gewiſſensbiſſe eben ſo leicht mit der Erdſtung unſichtbarer guter Triebfedern ſtillen können.

Sey

Sey aber auch dieſes, wenn es doch Hr. Kant ſo will. Haben wir nicht doch wenigſt die Vorſtellung jenes Gutes aus der Erfahrung (13. VIII.), deſſen herrſchende Liebe, wenn ſie die wirkliche Triebfeder alles unſers Wollens wirklich wäre, ihm alle ſittliche Güte beybringen würde? Erfahren wir nicht wenigſt ihre wirkliche bewegende Kraft, mit der ſie unſre Freyheit zu ſo einer Liebe auffodert, und entſpringt nicht ſchon aus dieſer Erfahrung die Idee der Möglichkeit einer ſolchen ſittlich guten herrſchenden Liebe? Und nun haben wir nicht ſchon in ihr alles was wir wünſchen können um ihre moraliſche künftig wirkliche Güte zu beurtheilen? Geſetzt auch, es ſteckte noch eine geheime Triebfeder hinter der Handlung, die wir durch alle Selbſtprüfung nicht entdeckten, ſo wäre halt unſre innerſte Erfahrung unvollſtändig. Erkleckte ſie uns denn deßwegen nicht dennoch einen in ihr ſchon enthaltenen Begriff einer Handlung von ihr zu abſtrahiren, und die Moralität davon allgemein zu beurtheilen? Zu was denn noch urſprüngliche, nicht aus irgend einer Erfahrung herkommende, ſondern bloß a priori, weiß nicht wie, in der Vernunft entſtandene Begriffe von der Sittlichkeit unſrer Handlungen?

b) Und nun ſo eine Behauptung des Urſprungs unſrer Begriffe von aller Sittlichkeit aus der Erfahrung, ſagt Hr. Kant S. 27., „bereite jenen den Triumph, die alle Sittlichkeit, als bloſſes Hirngeſpinſt der durch Eigendünkel ſich ſelbſt über-

Miſanthropiſche Spitzfindigkeit des Hr. Kant aus lauter Vorliebe

ſtei-

für seine praktischen Begriffsformen a priori.

steigenden Einbildung verlachen. Warum doch? Weil auch ein Freund der Tugend in gewissen Augenblicken leicht zweifelhaft wird, ob auch wirklich in der Welt irgend wahre Tugend angetroffen werde. Deßwegen könne uns nichts von dem gänzlichen Abfall von unsern Ideen der Pflicht bewahren, und gegründete Achtung gegen ihr Gesetz in der Seele erhalten, als die klare Ueberzeugung, daß, wenn es auch niemals (reine Tugend-) Handlungen gegeben habe, dennoch die Vernunft für sich selbst, und unabhängig von allen Erscheinungen gebiethe, was geschehen soll, mithin Handlungen, von denen die Welt vielleicht kein Beyspiel gegeben hat, und deren Thunlichkeit so gar der, so alles auf Erfahrung gründet, sehr zweifeln möchte; — — weil die Pflicht dazu, als Pflicht überhaupt, vor aller Erfahrung in der Idee einer den Willen durch Gründe a priori bestimmenden Vernunft liegt. „

Antwort 1) Welch ein eitles Wortgepränge! Wird Hr. Kant, wenn dem durchgängig also wäre, wie ers sagt, nun alles besser herstellen, wenn er wider alle Wahrscheinlichkeit nebst seinen theoretischen Denkformen noch uns solche praktische und sittliche Denkformen a priori aufdringt? Eben so leicht wird ein anderer eben so viele praktische Denkformen von allen freyen und mechanischen Künsten a priori aufstellen; weil doch, ehe diese Künste erfunden worden, kein Mensch eine Erfahrung aufweisen konnte, wovon solche Begriffe in ihrer gan-

zen

zen Zusammensetzung könnten bemerket werden. Und wenn die Erfahrung von der Sittlichkeit aller Menschheit wirklich so wäre, wie es uns Hr. Kant, nicht als bloß kaltblütiger, sondern nur als von eben nicht bester Laune benebelter Beobachter glauben machen will (Hr. Professor Will sagt uns, er habe was an sich von einem feinen Spötter (S. 15. seiner Vorlesungen über Kanten) woher würde denn Hr. Kant die objektive Gültigkeit seiner praktischen a priori hingestellten Vernunftbegriffe von Sittlichkeit noch behaupten können? Seine eigenen Verstandsbegriffe hat er ja außer der Erfahrung schon in die Acht erkläret; da doch der Verstand noch nicht gar so in ein Mißkredit, wie die Vernunft, durch ihn gekommen ist. Wie wird man blossen Vernunftsbegriffen a priori, denen nicht nur keine Erfahrung jemals entspricht, sondern so gar alle Erfahrung und Bedürfniß selbst der Sinnlichkeit geradezu widerspricht, noch freyen Kurs gestatten? Freylich erhebt so eine Denkart den Werth der Tugend ganz über alle praktische Schätzung. Aber das Laster verdient wohl eben keinen grossen Abscheu mehr, wenn es der Erfahrung gemäß wirklich so allgemein ist, und wenn es nach allen Grundsätzen des so tiefsinnig denkenden Hr. Kant schlechthin nicht praktisch möglich ist, nicht lasterhaft, d. i. tugendhaft zu seyn. Denn was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung nie übereinkömmt, ist ja wenigst nicht praktisch möglich (197.).

16.

Doch die Moralität der Handlungen ist selbst kein Gegenstand der Erfahrung, sondern der Vernunft.

Antwort 2) Doch Hr. Kant irret sich nur, wenn er glaubt es sey eins, die Begriffe von sittlichen Handlungen, und von allen Gütern oder Gegenständen unsers Wollens, als von Erfahrung abstrahirt angeben, und sagen, auch die sittliche Güte unserer Handlungen selbst sey ein Gegenstand der Erfahrung.

Das erste ist unläugbar wahr. Das zweyte wäre wirklich ein Irrthum. Denn die physische Güte als wahrhaft erkennen, und nach ihrer Größe schätzen, ist nur ein Werk der den allgemeinen Begriff einer sittlich bestimmten Handlung mit dem allgemeinen Begriffe von physischer Güte, und von der Größe derselben, vergleichenden Vernunft. Denn ohne diesen wäre ja selbst der Begriff von ihrem sittlichen Werth kein allgemeiner Begriff; dergleichen er doch seyn muß, um den Grund zu allgemeiner Sittenregel herzugeben. Es geht wirklich so her. Wir erfahren eine sittliche Handlung, und abstrahiren davon den Begriff ihrer Mdglichkeit; oder wir setzen uns selbst von ihrer Mdglichkeit aus Erfahrungsideen den Begriff zusammen. Der Verstand bietet uns den allgemeinen Begriff von physischer Güte dar, den die Vernunft mit dem Begriffe der Handlung vergleicht, und schließt: sie ist allgemein physisch, und also auch moralisch gut.

17.

17.

c) Auf S. 28. bringt er seine alte Schwierigkeit an, wie von Erfahrung abstrahirte Begriffe allgemein werden, und den Grund für moralische Regeln geben können, welche nicht bloß für Menschen, sondern für alle vernünftige Wesen überhaupt, nicht bloß unter zufälligen Beleidigungen und mit Ausnahmen, sondern schlechterdings nothwendig gelten müssen.

Die praktischen Begriffe, wie die theoretischen, werden aus einem nämlichen Grunde allgemein.

Antwort. Allgemein werden solche Begriffe nicht weiter, als die Möglichkeit der Bestimmungen, welche sie enthalten, sich auch auf die sittlichen Handlungen anderer Arten von vernünftigen Wesen erstrecken kann. Und dann bleibt bey ihrer unveränderten Möglichkeit in allen anderen Arten vernünftiger Dinge auch ihre physische mögliche Güte, und folglich, so fern diese durch Freyheit werkstellig gemacht wird, auch ihre moralische Güte, oder ihr sittlicher Werth, überhaupts in allen gleichartig und unverändert. Hier ist also ganz keine Schwierigkeit.

18.

d) Auf S. 29. kömmt der schon bey b. in der zweyten Antwort entdeckte Irrthum wiederum vor, als ob wir auch selbst die Güte der sittlichen Handlungen durch Erfahrung schon erkenneten. „Beyspiele, selbst des Heiligen des Evangeliums, müssen zuvor selbst nach Principien der Moralität und nach dem Ideal der sittlichen Vollkommenheit

Beyspiele und Erfahrungen geben nur die Begriffe der Handlungen mittels der Abstraktion, und die Ver-

unft ur- theilt über ihren allge- meinen Werth.

beurtheilt werden. Gott iſt das Urbild des Guten. Woher haben wir aber den Begriff von Gott, als dem höchſten Gut? Lediglich aus der Idee, welche die Vernunft a priori von ſittlicher Vollkommenheit entwirft, und mit dem Begriffe eines freyen Willens unzertrennlich verknüpft."

Antwort. Ganz gewiß lehrt kein Beyſpiel bloß durch ſeine Erfahrung, was ſittlich gut iſt, ſondern giebt nur den Begriff von einer Handlung mittels Abſtraktion, und nur die Vernunft ſieht ihren allgemeinen phyſiſchen und, wenn ſie frey iſt, eben den moraliſchen Werth auch ein. Dazu hat ſie alſo keine angebohrne Begriffe a priori weiters nöthig. Und die ein moraliſches Gefühl, oder durch Erfahrung, oder durch was immer für einen Weg, erdichtet haben, kannten das Geſchäft der Vernunft ſehr ſchlecht. Das Ideal der höchſten ſittlichen Vollkommenheit iſt kein anders als der höchſten phyſiſchen Vollkommenheit aller Handlungen, nur daß bey jenen noch die Freyheit aller phyſiſch vollkommenſter Handlungen hinzukömmt.

Hoffentlich aber wird Hr. Kant uns nicht auch noch eine a priori, ohne alle Abſtraktion von Erfahrung, bloß in der Vernunft ihren Urſprung habende, und folglich ſchlechthin angebohrne Idee von Gott aufdringen wollen? Ganz neu aber (obſchon auch ganz falſch) wäre der Gedanken, wenn er uns hiemit ſagen wollte, der Begriff eines freyen Willens wäre in dem uns ſchon angebohrnen Begriffe

griffe a priori von Gott unzertrennlich enthalten. Fürwahr so brauchte es nicht so eines weitschichtigen Herholens des Beweises, daß Gott die Welt aus freyem Willen erschaffen habe.

19.

Auf S. 30. setzt Hr. Kant die populäre praktische Philosophie der reinen, von allem empirischen abgesonderten Vernunftkenntniß, mithin der Metaphysik der Sitten, entgegen, und fragt, welche vorzuziehen sey. Antwort. Hier finde ich wieder sehr feuchtes Denken mit sehr vielem Scheine der Großsprecherey und des Dogmatisirens verbunden. Wenn alle Begriffe von Sittlichkeit selbst eben sowohl der gemeinsten als der im höchsten Maaße spekulativen (S. 34.) Menschenvernunft schon a priori angebohren, und von allem empirischen Ursprung frey sind, wie kann dann die populäre praktische Philosophie in diesem Punkte mit der reinen Metaphysik der Sitten in einen Kontrast kommen, als wenn nur die letztere eine Art einer von allem empirischen abgesonderten Vernunfterkenntniß wäre? Hat etwa der gemeine Pöbel allein sittliche Begriffe, die nicht von allem empirischen abgesondert sind?

Setzt Hr. Kant populäre praktische Philosophie wohl mit Grunde der Metaphysik der Sitten entgegen?

Ich glaube, Hr. Kant hätte die undeutlichen Begriffe von der Sittlichkeit aller Handlungen, welche der gemeinen gesunden Vernunft schon meistens zukommen, aber eben sowohl Begriffe a priori, obschon nicht angebohrne sind, den deutlichen Be-

griffen einer demonſtrativen Vernunft entgegen ſetzen ſollen. Wo denn wohl die Frage, und ſelbſt ihre Auflöſung, ganz wohl angebracht wäre. Denn da die gemeine geſunde Vernunft, eben ihrer Undeutlichkeit halben, keiner Ordnung fähig, zur Ueberredung des Willens viel minder kräftig, und ſelbſt über mehr verwickelte Begriffe nicht ſelten einer Irrung unterworfen iſt: ſo iſt es ohne Zweifel ſehr nothwendig die Moral zu erſt mit demonſtrativer Methode in hellen Begriffen und einem ordentlichen Syſteme vorzutragen, und alsdann erſt eben dieſe Begriffe und demonſtrativen Beweiſe ſelbſt auf einer nicht mehr ſo auf Schraufen einer ſchulgerechten Demonſtration geſetzte Art dem gemeinen Volke faßlich zu machen. Allein Hr. Kant geſteht ja der Philoſophie überhaupt, und folglich auch in der Metaphyſik der Sitten, keine demonſtrative Methode als möglich zu. Ich bitte ihn alſo mir zu ſagen, in wem doch die gemeine geſunde Menſchenvernunft von der reinen Philoſophie unterſchieden ſey. Ich weiß es; er ſagt ſelbſt, es gebe nirgend ſo eine Philoſophie: nur für Mathematik iſt unſre Vernunft zum demonſtrativen Denken aufgelegt. Es giebt alſo nirgend mehr als bloß gemeine geſunde Vernunft, auſſer in der Mathematik allein. Und ſo würden wir freylich mit einer reinen Philoſophie der Sitten zu Hauſe bleiben, und mit der populären praktiſchen Philoſophie uns doch begnügen müſſen.

Digitized by Google

20.

Der Begriff des Hr. Kant, und der meinige, von einer ächten Metaphysik der Sitten.

Vom Ende der S. 32. an giebt Hr. Kant den Begriff einer ächten Metaphysik der Sitten also an: „Eine völlig isolirte Metaphysik, die mit keiner Antropologie, mit keiner Theologie, vermischt ist.“ Auf S. 35. erklärt er diesen Begriff ferner also: sie soll „das ganze Vermögen der reinen praktischen Vernunft bestimmen, — und deswegen nicht die Prinzipien von der besondern Natur der menschlichen Vernunft abhängig machen, sondern darum, weil moralische Gesetze für jedes vernünftige Wesen überhaupt gelten sollen, sie schon aus dem allgemeinen Begriffe eines vernünftigen Wesens überhaupt ableiten; weil ohne diesem weder die Erkenntniß aller moralischen Pflichten sicher bestimmt, noch auch reine moralische Gesinnungen durch Erklärung des Werthes aller Handlungen nachdrucklich genug eingepfropft werden können.“

Antwort. Wir andere in unsrer christlichen Moral pflegten das, was Hr. Kant hier so undeutlich, als der gemeinen Denkart widrig, sagt, auf so eine Art schon vorhin zu verrichten. Da es in aller Moral nur auf die Kenntniß der physischen Güte unsers Wollens, und vorderst unserer primitiven Liebe des Wohlgefallens an allen uns möglichen Gütern ankömmt (13.), so verfaßten wir zu erst die Idee von Gott als dem allervollkommensten Wesen, und nahmen dann diese Idee der göttlichen Vollkommenheiten für eine Richtschnur,

die

die physische Güte aller unsrer Handlungen des Wollens, und ihrer Gegenstände darnach zu beurtheilen und abzumessen. Wir nahmen aber in diese reinste Idee nichts bestimmtes, außer was wir reelles aus der Erfahrung kannten, und ließen alles, uns eben auch aus Erfahrung bekanntes negative, oder böse weg.

Offenbar ist es, daß, je näher die Handlungen welch immer anderer eingeschränkter vernünftiger Wesen an Gleichheit diesem höchsten Ideal beykommen, je physisch vollkommener, und wofern sie frey sind, auch je moralisch besser sie seyn müssen. Offenbar ist es eben sowohl, daß so ein höchstes Ideal der göttlichen Vollkommenheiten für eine Universalrichtschnur der Beurtheilung aller Güte und Bösartigkeit aller Handlungen aller möglichen vernünftigen Wesen vollkommen hinlänglich seyn müsse. Offenbar ist es endlich, daß die Würde moralisch guter Handlungen durchaus auf keine andere Art in ein höheres Licht gesetzt werden könne, als wenn man sie uns als lauter Nachahmungen der göttlichen Vollkommenheiten, und als ein gewisses Annähern zur Würde der Gottheit, vorstellt. Sieh in Eth. univ. von 401. bis 409.

Nun was diesem Verfahren ähnliches möchte Hr. Kant doch auch noch in dem Entwurf seiner nagelneuen Metaphysik der Sitten beybehalten, nachdem er sie völlig von allem Fundamente der Theologie und Religion weggeschoben, und auf reinen

ven Sand seiner angebohrnen Begriffe a priori zu bauen angefangen hat. Wir haben also durch diese Bemerkung zugleich eine Richtschnur, die Schwere seiner grossen Worte von moralischer Würde unserer sittlich guten Handlungen, und anderer dergleichen windigen Ausdrücke zu beurtheilen. Unterdessen da offenbar selbst unsre ganze Idee von Gott nur aus Erfahrungsideen abstrahirt, und aus lauter solchen abstrahirten Begriffen zusammengesetzt ist: so ist es um so begreiflicher und bis zur Evidenz gewiß, daß auch alle unsere, selbst die durch Erdichtung zusammengesetzten Begriffe von wie immer vollkommenen sittlichen Handlungen ihren ersten Ursprung aus Erfahrung haben.

21.

Hr. Kant durchgeht zuerst alle Elemente des Begriffes von Pflicht insbesondere.

Von der S. 36. an fängt Hr. **Kant die Elemente, aus welchen er den Begriff von Pflicht ursprünglich herleitet** vorzubereiten an.

* Ich muß aber schon zum voraus erinnern, daß wir beyde niemals ganz in selben übereinstimmen werden: weil ich alles eigene Denken des Hr. **Kant** bisher noch als sehr unrichtig, unvollständig, undeutlich, und meistens gar als falsch befunden habe. Jene, denen meine Begriffe aus meiner Ethica universali christiana schon geläufig sind, werden es freylich auch viel leichter einsehen, welch ein grosser Abstand zwischen jenen und diesen des Hr. **Kant** sey. Aber zur Sache.

12.

Ists wahr, daß nur vernünftige Wesen nach Vorstellung der Gesetze handeln? Was Vorstellung des Guten, und des Bösen sey. Zweyerley Begehrungsvermögen.

a) Hr. Kant sagt (S. 36.): „Ein jedes Ding wirkt nach Gesetzen. **Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen nach der Vorstellung der Gesetze, d. i. nach Principien zu handeln, oder einen Willen.**"

Antwort. Ich glaube für gewiß, alle einfache Substanzen wirken nach Vorstellungen: selbst das Vermögen des wirksamen äußerlichen Sinnes wirke nach der Möglichkeit seines Anschauens, die ihm die passiv erhaltenen sinnlichen Ideen durch die Vorstellung äußerlicher Dinge darbiethen. Von Thieren läßt sich gar auf keine Weise zweifeln, daß sie nach Vorstellungen, als ihren Gesetzen, ihre Begehrungen wirken. Das lehrt uns ja schon der alte Gassenhauer: Nihil volitum, nisi cognitum. Wir müssen also vorher das **Begehrungsvermögen** überhaupt, und erst alsdann den **Willen**, als ein höheres Begehrungsvermögen erklären.

In meiner Eth. univ. christ. §. 49. schicke ich den Begriff voraus von der **wirksamen Vorstellung des Reellen, d. i. des Guten**, welche allezeit positiv ist (conceptus boni positivus, hier §. 12.). Diese ist entweder wirklich im denkenden Wesen gegenwärtig (præsens actu); da wir nämlich z. B. ein gutes Objekt durch Erfahrung empfinden, oder, da sie noch abwesend ist, so sehen wir in uns selbst doch als gegenwärtig das

Ver-

Vermögen eine ſolche wirkſame Vorſtellung zu erhalten und uns gegenwärtig zu machen, d. i. wir ſehen ſie vor als, an ſich ſelbſt, und durch unſer Bewirken, möglich (prævifus). Eben ſo theile ich die **wirkſame Vorſtellung des Negativen, d. i. des Uebels ab** (conceptus mali, præſens, vel prævifus). Nun erkläre ich, das **Begehren** ſey nichts anders als ein wirkſames Bemühen des denkenden Weſens die Vorſtellung vom Guten uns zu vergegenwärtigen, d. i. ſie in Gegenwart zu erhalten, wenn ſie ſchon, woher immer gegenwärtig iſt, oder wenn wir ſie nur als für uns möglich vorſehen, ſelbe gegenwärtig zu machen. **Das Verabſcheuen** (als Widerſpiel des Begehrens) iſt alſo das wirkſame Bemühen eines denkenden Weſens die Vorſtellung des Böſen von ſich zu entfernen, wenn ſie ſchon gegenwärtig iſt, und zu verhindern, wenn ſie als möglich vorgeſehen wird. Beydes Bemühen macht das **Begehrungsvermögen** aus.

Und ſo wird wohl alles Begehrungsvermögen nach Vorſtellungen, welche in ihm wirklich gegenwärtig ſind, wirken, entweder um ſie fortzuſetzen, oder abzuwenden, oder um andere Vorſtellungen, welche durch ſie als möglich ſelbſt vorgeſtellt werden, gegenwärtig zu machen, oder fern zu halten. **Wille** iſt alſo ein Begehrungsvermögen, welches nach deutlichen Vorſtellungen vom Guten, oder Böſen wirkt, d. i. begehrt, oder verabſcheut. Deßwegen, da wir ein

dem

dem deutlich und allgemein denkenden Verſtande vorausgehendes Vermögen undeutlich zu empfinden, und auch allgemein zu denken haben, ſo entſtehen auch in uns zweyerley Begehrungsvermögen, eines das untere genannt, welches gleich nach undeutlichen, und das zweyte das Obere, welches nur nach deutlichen Vorſtellungen vom Guten und Böſen begehrt, oder verabſcheut (Erh. univ. chriſt. 54.). Beydes iſt ein weſentliches Attribut, oder eine nothwendige Folge des ihm entſprechenden Vermögens zu denken (l. cit. §1. VI.).

* Gleich hierauf macht Hr. Kant den Willen zur praktiſchen Vernunft; „weil zur Abtheilung der Handlungen von Geſetzen Vernunft erfodert wird.“ Ein wunderlicher Schluß! der nur beym undeutlichen Denken entſtehen kann.

23.

Unrichtige Unterſcheidung ſubjektiver und objektiver Nothwendigkeit der Handlungen.

b) Hr. Kant ſagt (l. cit.): „Subjektiv nothwendig ſind die Handlungen des vernünftigen Weſens, wenn die Vernunft den Willen unausbleiblich beſtimmt, d. i. wenn der Wille nur das jenige zu wählen vermag, was die Vernunft (unabhängig von der Neigung) als objektiv (oder praktiſch) nothwendig, d. i. als gut, vorſtellt. Subjektiv nicht nothwendig, ſondern zufällig ſind die objektiv nothwendig vorgeſtellten Handlungen, wenn die Vernunft für ſich allein den Willen unausbleiblich zu beſtimmen nicht hinlangt;

hinlangt; welches dann geschieht, wenn das Begehrungsvermögen noch subjektiven Bedingungen (Triebfedern) unterworfen ist, die nicht immer mit den objektiven übereinstimmen.

Antwort. 1) Was hier die Ausdrücke objektiv nothwendig, praktisch nothwendig sagen, und zur Erklärung beytragen sollen, vermag ich nicht einzusehen. Beyde sollen so viel heißen als gut. Ich glaube, diese Ausdrücke sind bloß schon itzt hineingeschoben, um aus aller Vorstellung des Guten schon ein Gesetz zu machen. Sey es unterdessen! 2) Aber sind denn nicht auch die mit den Vorstellungen der Vernunft nicht immer übereinstimmenden Gegentriebe des untern oder undeutlichen Vorstellungsvermögens nicht eben sowohl Vorstellungen vom Guten, und folglich von objektiver Nothwendigkeit? Und warum heissen sie denn subjektiv? Die Ausdrücke also von objektiver Nothwendigkeit, als dem Hr. Kant eigene Ausdrücke, sind überflüßig, unbedeutend, und nur das Klare zu verwirren dienlich. Da es nur um Nothwendigkeit der Handlung des Willens zu thun ist, brauchen wir mehr nicht als die vom Hr. Kant subjektiv genannte Nothwendigkeit deutlich zu erklären.

24.

c) Nun ist (l. cit.) Gesetz, nach Hr. Kant, Vorstellung des Guten: und die Bestimmung eines Willens, dessen Handlungen nicht subjektiv nothwendig

Begriffe des Hr. Kant vom Gesetze, von Nö-

thigung des Willens, vom Gebothe des Gesetzes, und dessen Imperativ. Unrichtigkeit derselben.

wendig sind, zu gesetzmäßigen Handlungen heißt bey ihm **Nöthigung**, d. i. das Verhältniß der objektiven Gesetze zu einem nicht subjektiv nothwendig guten Willen (23.). Die Vorstellung eines objektiven Prinzips, sofern es für einen Willen nöthigend ist, heißt **ein Geboth** (der Vernunft), und die Formel des Geboths heißt **Imperativ**.

Antwort. 1) Wenn alle Vorstellung des Guten, oder alles in solchem Verstande als objektiv nothwendig vorgestelltes, schon ein Gesetz ist: so sind die sinnlichen, und alle mit den Principien der Vernunft streitenden Vorstellungen vom Guten, eben sowohl Gesetze, wie die Principien der Vernunft. Sie nöthigen eben sowohl zu den der Vernunft widrigen, aber dem Gesetze der Sinnlichkeit gemäßen Handlungen, wie jene zu Vernunftmäßigen, und sind also eben sowohl Gebothe, und haben auch ihre Imperative. Beynebens ists gewiß, daß die Thiere nur nach solchen Gesetzen des untern Erkenntnißvermögens handlen, und zwar mit subjektiver Nothwendigkeit. Sie sind also für sie **Naturgesetze**, so wie selbst die Principien der Vernunft, so bald sie in einem denkenden Wesen allein sind (das auch im Menschen nicht selten sich ereignet) Naturgesetze werden, und mit subjektiver Nothwendigkeit die ihnen gemäße Handlungen nach sich ziehen. Entgegen aber werden auch in einem vernünftigen Wesen, wofern durch einen Zufall der Gebrauch der Vernunft gehindert wird, die verworrenen Vorstellungen des untern Erkenntnißvermögens

mögens zu Naturgesetzen, und bestimmen ebenfalls mit subjektiver Nothwendigkeit die ihnen gemäßen Handlungen. Offenbar also hebt in einem denkenden Wesen, welches gegeneinander streitende Principien, d. i. Triebe des untern, (stimulos inferioris) und Bewegursachen des obern Begehrungsvermögens (motiva superioris appetitus) mittels eines eben auch zweyfachen Erkenntnißvermögens zugleich für und gegen die nämliche Handlung hat, eine subjektive Nothwendigkeit die andere auf, sowohl als eine Nöthigung die andere. Und zu was denn also ein neues, nichts erklärendes Wort der **Nöthigung**, als der Nothwendigkeit entgegen gesetzt? Sind wir denn nicht ohnehin gezwungen die bloßen Naturgesetze von sittlichen Gesetzen durch den Unterschied der Nothwendigkeit ihrer Verbindung im Daseyn mit den ihnen gemäßen Handlungen zu erklären?

Wir müssen also bey bloßen Naturgesetzen eine wahre Nothwendigkeit ihnen gemäß zu handeln, mit welcher kein gleichzeitiges Vermögen ihnen zuwider zu handeln verbunden sey, in dem Wesen anerkennen, das wirklich bloß nach Naturgesetzen handelt. **Hingegen müßen wir eben auch eingestehen, daß bey wahren sittlichen Gesetzen gar keine wahre Nothwendigkeit ihnen gemäß zu handeln sich einfinde, sondern** ein gleichzeitiges Vermögen ihnen sowohl gemäß, als zuwider zu handeln, folglich unabhängig vom Naturgesetze selbst eine neue Handlung so oder anderst

derſt zu beſtimmen; d. i. **Freyheit im tranſcendentalen Verſtande** (Kth. univ. chriſt. §. 513). Itzt aber muß es wohl Hr. **Kant** ſelbſt merken, daß er uns den wahren Begriff weder vom ſittlichen Geſetze, weder von der dieſem eigentlichen Nöthigung, d. i. von dem wahren Grunde ſeiner Verbindung mit den ihm gemäßen Handlungen keinesweges geliefert habe. Es ſteht alſo in ſeinem Kopfe noch lang nicht hell genug über die der praktiſchen Vernunft eigenen Begriffe, um eine pragmatiſche nagelneue Kritik der praktiſchen Vernunft zu verfaſſen, welche Beyfall erhalten ſoll.

25.

Was die dem Moralgeſetze eigentliche bloß ſittliche Nöthigung ſey?

Antwort. 2) Wir müſſen alſo um den einem jeden Geſetze doch immer kraft des undeutlichen Begriffs ſchon zuſtändigen Grund ſeiner Verbindung mit der ihm entſprechenden Handlung auch bey den ſittlichen Geſetzen deutlich zu entwickeln, neben der metaphyſiſchen oder ganz abſoluten, und der phyſiſchen oder hypothetiſchen Nothwendigkeit (Kth. univ. chriſt. 514.) auch noch eine bloß **ſittliche Nothwendigkeit**, welche dem ſittlichen Geſetze eigen ſey, zulaſſen. Dieſe muß zwar einen Grund in dem ſittlichen Geſetze beſtimmen, kraft deſſen ſolches vielmehr mit der ihm gemäßen Handlung, als der Trieb der Sinnlichkeit mit einer ihm gemäßen, und dem ſittlichen Geſetze widrigen Handlung, im Falle ihres Kontraſtes ſoll verbunden werden: ſie muß doch das ganz gleichzeitige Vermögen, eine oder die andere Handlung ohne alle

phyſiſche

phyſiſche Nothwendigkeit zu erwählen, nicht aufhaben. Und nun ſo ein Grund kann allein ein merkliches Uebermaaß der Luſtreizung zur herrſchenden Liebe des Wohlgefallens an der von der Vernunft als gut vorgeſtellten Handlung, als zur widrigen durch verworrene Triebe empfohlenen Handlung, oder ein gleiches Uebermaaß der Unluſtreizung gegen die von der Vernunft verworfene, als gegen die von ihr empfohlene Handlung ſeyn; welches Uebermaaß die freye Wahl der Vernunfthandlung erleichtere, und die freye Wahl der vernunftwidrigen Handlung erſchwere, d. i. die Wahl nach der Vernunft ſittlich, d. i. ohne Aufhebung der Freyheit, nothwendig mache. Man ſehe dieſen Begriff genau entwickelt in der Eth. univ. chriſt. von 324. bis 339.

26.

Antwort. 3) Itzt können wir uns erſt den allgemeinen Begriff eines ſittlichen Geſetzes entwerfen, daß es eine ſolche Vorſtellung des wahrhaften moraliſchen Werthes einer freyen Handlung ſey, in welcher wir durch überwiegende Reize des Luſtes und Unluſtes oder zur herrſchenden Liebe des Wohlgefallens an ihrer phyſiſchen wahren Güte, oder zum herrſchenden Abſcheu des Mißfallens an ihrer wahren phyſiſchen Bosheit, alſo aufgefodert werden, daß es uns ſchwer werden muß denſelben zu widerſtehen. Sind nur überwiegende Reize des Luſtes allein vorhanden, ſo iſt offenbar die moraliſche Nöthigung nicht ſo dringend und groß. und

Wahrer Begriff vom ſittlichen Geſetze, dem ſtrengen, und nicht ſtrengen.

dann

dann iſt es alſo nur ein einladendes, nicht ſtrenges Geſetz. Sind aber auch überwiegende Reize des Unluſtes zugleich mit der Vorſtellung verbunden, welche uns von der böſen Handlung abſchrecken, oder zur guten treiben, ſo iſt es in eigentlichem Verſtande ein ſtrenges ſittliches Geſetz.

Die Richtigkeit dieſes Begriffes wird gegen die verworrenen Einwürfe des Hr. Kant dargethan.

* Hr. Kant wird nicht zugeben wollen, daß es zu einem Geſetze auſſer der bloſſen Vorſtellung des moraliſchen unmittelbaren Werthes einer Handlung (ich nenne dieſen ihre objektive Fundamentalgüte oder Bosheit Fth. univ. christ. 301. 302. 303.) noch andere moraliſch nöthigende Reize vonnöthen habe. Denn er ſagt S. 33.): „die reine und mit keinem fremden Zuſatze von empiriſchen Reizen vermiſchte Vorſtellung der Pflicht und überhaupt des ſittlichen Geſetzes hat auf das menſchliche Herz durch den Weg der Vernunft allein einen ſo viel mächtigern Einfluß, als alle andere Triebfedern, die man aus dem empiriſchen Felde aufbiethen mag, daß ſie im Bewußtſeyn ihrer Würde die letzteren verachten und nach und nach ihr Meiſter werden kann. An deſſen Statt eine vermiſchte Sittenlehre, die aus Triebfedern von Gefühlen und Neigungen und zugleich aus Vernunftbegriffen zuſammengeſetzt iſt, das Gemüth zwiſchen Bewegurſachen, die ſich unter kein Princip bringen laſſen, die nur ſehr zufällig zum Guten, öfters aber auch zum Böſen leiten können, verwirrt machen muß.

Ant-

Antwort. Das iſt wieder ein artiges Gewirr von unzuſammenpaſſenden Gedanken. Mein! welches ſind doch jene gemeinen Triebe von Gefühlen und Neigungen, welche aus dem empiriſchen Felde, d. i. aus der Sinnlichkeit, aufgebothen, die von der Vernunft bloß ihres moraliſchen Werthes halber zum Geſetze gemachte Handlung, als nur zufällige Triebfedern, betreiben, ſich aber unter kein Princip der Vernunft, das iſt, unter keine Vorſtellung eines Geſetzes (Nro. 7. lit. a) bringen laſſen, und doch auch öfters zum Böſen leiten können? Soll es etwa die im künftigen Leben ſicher von einem vorhandenen Gott zu erwartende Seligkeit ſeyn, oder auch der zur Strafe des übertretenen Geſetzes feſtgeſetzte Verluſt eben ſolcher Seligkeit? Allein dieß ſind ja keine aus dem empiriſchen Felde aufgebothene, noch in Gefühlen und Neigungen beſtehende, ſondern nur von einer ſpekulativen Vernunft angeſpannte Triebfedern, nicht Reize des im höchſten Grade vernünftigen Luſtes und Unluſtes, welche nicht als zufällige, ſondern als mit der Folgleiſtung oder Verachtung des Geſetzes nothwendig verbundene Folgen vorgeſtellt werden. Entgegen pflegen ja die Gefühle und Neigungen des untern Erkenntniß- und Begehrungsvermögens, als welche allein aus dem empiriſchen Felde entſproſſen ſind, insgemein nicht die Foderung der Vernunft und des Geſetzes zu befördern, als in welchem Falle, wegen Abweſenheit alles

Widerſtreits von Vernunft- und Neigungstrieben gar kein gleichzeitiges Vermögen dem Geſetze zuwider zu handeln, und folglich auch keine Freyheit, ja eben darum kein ſittliches, ſondern nur ein Naturgeſetz, vorhanden ſeyn würde. Alſo wieder ein leeres Gemenge von Worten, und nirgend zuſammenhangenden Gedanken!

** Ich antworte aber doch zweytens auch gerade zu auf den Einwurf des Hr. Kant. Unter was immer für einer, unſrer auch vernünftigen Liebe eigener Hochheit und Würde ſchmeichelnden Vorſtellung die Vernunft uns jeden moraliſchen Werth einer freyen Handlung vorhalten mag; wenn es auch Theilnehmung an göttlicher Vollkommenheit ſeyn ſollte (über welche Vorſtellung doch Hr. Kant keine erhabenere in ſeiner Metaphyſik der Sitten auszuecken im Stande iſt; die er aber doch durch ſeinen problematiſchen Vortrag vom Daſeyn Gottes ſchon verdorben hat): ſo bleibt doch ihr ganzer bloß innere moraliſche Werth hier in unſerm gegenwärtigen Stande, ſo wie ihre phyſiſche Güte, mit welcher jener in vollkommen gleicher Verhältniß ſteht, ſehr gering. So gering nämlich, als ihr Reelles, theils an ſich ſelbſt, theils in ſeinen hier mit ihm natürlich verbundenen Folgen iſt. Ja ich will dem Hr. Kant, und zwar in vollem Ernſte, zugeben, daß wirklich das phyſiſch gute, und folglich die Summe von Glückſeligkeit, welche

welche aus allgemeiner Befolgung der sittlichen Gesetze von allen Menschen schon in diesem Leben entstünde, den physischen Werth alles Vergnügens an boshaften Handlungen unermeßlich viel überwiegen würde. Noch mehr: ich gestehe selbst ein, daß der moralisch gute Willen dadurch, daß er aus niemal zu erwartender Uebereinstimmung aller Menschen in Befolgung der sittlichen Gesetze durch fremde Bosheit der meisten seiner guten Folgen beraubt werde, nicht nur nichts an seinem moralischen Werth verliere, sondern daß es vielmehr a posteriori eine Anzeige von der allgemeinen unveränderlichen Anhänglichkeit des moralisch guten Willens an die Achtung für das Gesetz sey, je weniger man Hoffnung habe die Früchten seiner Tugend und ihre selbst allerwürdigsten Absichten hier auf Erde zu erreichen.

Nichts desto weniger müssen wir gestehen, erstens daß diese Erkenntniß des moralischen, den guten Handlungen bey allem Widerspruch der Erfahrung und der Beyspiele weit des größten Theils anderer Menschen unverrückt bleibenden, innern Werths eine nur der hellest denkenden Vernunft vorbehaltene Erkenntniß sey, (deren objektive Realität Hr. Kant im Zusammenhange mit den Sätzen seiner Kritik der reinen Vernunft gar nicht anerkennen kann): zweytens daß sie dem, unsrer Natur wesentlichen, und selbst von der reinsten Vernunft

und allen ihren Gesetzen gutgeheissenen Verlangen nach wahrer und reiner Glückseligkeit auf keine Art genugthue: drittens daß die Stärke selbst ihres Reizes zur herrschenden Liebe des Wohlgefallens an ihr, da sie von dem Reize der wirklich durch sie hier zu erwartenden Glückseligkeit ganz entblößt ist, den wirklichen Reizen des Lustes an unsittlichen Handlungen, und des Unlustes an sittlich guten, durchaus kein so genugsames Uebergewicht entgegen setze, daß ein vernünftiger Mensch, der nur mittelmäßige Weltkenntniß hat, mit Vernunft erwarten könnte, auch nur für den tausendsten Theil der Menschen würde jener innere moralische Werth der sittlichen Handlungen, und die durch diesen allein bestimmte Kraft sittlicher Gesetze erklecken, um diese Gesetze bey ihnen in Befolgung zu bringen. Und ich muß es deßwegen dem Hr. Kant, und einem jeden andern, mit ihm einstimmig denkenden Moralisten, nur fein trocken ins Gesicht sagen: ich halte eben aus diesem bis zur vollen Evidenz gewissen Grunde jene Lehre der Moral, welche von einer kraftvollern sittlichen Gesetzgebung in ihren Lehrsystemen gar nichts wissen wollen, sie mögen es aus Unverstande, oder aus Bosheit thun, für die aus allen der ganzen Menschheit schädlichsten Menschen; wider welche wir das Recht und die Pflicht haben uns in alle Nothwehre, die uns vor Schaden seyn kann, zu setzen.

27.

Digitized by Google

27.

d) Itzt folgen von S. 37. eine Menge lauter theils ganz falscher, theils äußerst unrichtiger Begriffe, welche alle zu den Elementen des Begriffs von Pflicht vorausgehen sollen. Und man kann sich aus diesen allein vorstellen, wie dunkel und ohne alle Vollständigkeit und Ordnung es in der praktischen Vernunft des Hr. **Kant** selbst noch hergehe, folglich wie unrecht er sich an die Erfindnng einer Kritik der praktischen Vernunft gewagt habe.

Hr. Kant setzt das praktisch Gute überhaupt dem Angenehmen entgegen.

Um seine so genannten Imperativen der gesetzlichen Gebothe deutlich zu erklären, sagt er uns S. 38. was **praktisch gut** sey, und wie es vom **angenehmen** unterschieden werde. „**Praktisch gut** ist, heißt es, was vermittelst der Vorstellungen der Vernunft, mithin nicht aus subjektiven Ursachen, sondern objektiv, d. i. aus Gründen, die für jedes vernünftige Wesen als ein solches gültig sind, den Willen bestimmt. Es wird vom **Angenehmen** unterschieden, als dem jenigen, was nur vermittelst der Empfindung aus bloß subjektiven Ursachen, die nur für dieses oder jenes seinen Sinn gelten, und nicht als Princip der Vernunft, das für jedermann gilt, auf den Willen Einfluß hat.“

28.

Anmerkungen über diese Begriffe des Hr. Kant. 1) Schon oben (Lit. b. 23.) habe ichs erinnert, wie unrichtig Hr. **Kant** nur die Vorstellungen

Diese Unrichtigkeit wird durch deutlichere

Begriffe vom abſoluten und reſpektiven, vom wahren, und Scheingute, vom objektiven und formalen Gute gehoben.

lungen der Vernunft für objektive Gründe zu handeln will gelten laſſen. 2) Und nun da alle Triebe und Bewegurſachen objektiv ſind, wie ſollten wir es denn unterſcheiden, daß uns itzt Ae Vernunft, itzt nur die Sinnlichkeit, etwas als gut objektiv vorſtellt? **Antwort**: wenn es aus Gründen für gut vorgeſtellt wird, die für jedes vernünftige Weſen, als ein ſolches, gelten. Denn, was uns nur bloß durch Empfindung vorgeſtellt wird, heißt **angenehmes Gut**, und gilt nur für dieſes oder jenes ſeinen Sinn, und nicht für jedermann. **Aber** ſtellt denn nicht auch die Vernunft ſelbſt auch gewiſſe angenehme Empfindungen der Sinne in gewiſſen Umſtänden und unter beſtimmten Einſchränkungen aus allgemeinen Gründen als praktiſch gut vor? Wir müſſen es alſo ganz anders angehen, um einen deutlichen Begriff von jenem praktiſchen Gute zu erhalten; welches uns die Vernunft durch ihre allgemeine Sittenregeln empfiehlt.

Um dieſe Begriffe zu berichtigen, iſt nothwendig die erſten Abtheilungen alles Guten voraus zu ſetzen. Alles objektive Gute nämlich, das uns unſere Vorſtellungen (von was immer für einer Art) vorſtellen, iſt entweder **ein für ſich abſolutes**, d. i. für ſich ſelbſt, mittels ſeiner Vorſtellung zur primitiven Luſt oder Liebe des Wohlgefallens reizendes **Gut** (bonum delectabile), oder nur **ein reſpektives Gut** (bonum utile), d. i. welches für ſich allein als ſolches keinen Reiz zur Luſt zu erwecken fähig wäre, wohl aber in ſo fern als es

ein

ein taugliches Mittel iſt ein abſolutes Gut uns zu vergegenwärtigen, d. i. in unſre Gewalt und zum Genuß zu bringen. Beydes iſt **ein wahres Gut**, wenn es weder unmittelbar durch ſich ſelbſt, noch durch irgend eine ſeiner natürlichen Wirkungen und Folgen, wider ein größeres Gut ſtreitet: denn in ſolchem Falle wäre es kein wahres Gut, ſondern nur ein **Scheingut**, d. i. mehr Uebel als Gut. Nun das abſolute, ſowohl als reſpektive Gut, wenn es ein wahres Gut iſt, wird **ein vernünftiges Gut** (bonum honeſtum) genannt, d. i. ein ſolches, welches ſelbſt die Vernunft allgemein für gut erkennen muß, als deren Weſen iſt allgemeine Wahrheit erkennen. Sieh dieſe Begriffe noch genauer in meiner Ethic. univ. chriſt. §§. 26. 42. ſeqq. entwickelt.

Wir greifen alſo itzt mit Händen, wie ſehr unrichtig Hr. Kant das angenehme Gut dem praktiſchen vernünftigen, d. i. wahren Gut entgegen ſetzt, und wie eben ſo unrichtig er nur das praktiſche, d. i. vernünftige und wahre Gut für objektiv ausgiebt. Alles Gut, ſo fern es Gegenſtand iſt von was immer für einer Vorſtellung, iſt **objektiv**, es ſey luſtreizend für ſich ſelbſt und abſolut, oder nur reſpektiv und nützlich. Dem objektiven Gut ſteht nur **das formale Gut**, d. i. die Vorſtellung ſelbſt eines Guts entgegen; welche wenn ſie die Vorſtellung eines abſoluten objektiven Guts iſt, zur **abſoluten primitiven Liebe des Wohlgefallens** reizet; wenn ſie aber nur Vorſtellung

von

von einem objektiven nützlichen, d. i. respektiven Gute ist, nur respektive, aber eben darum nicht primitive Liebe des Wohlgefallens reizen kann. Dieses formale Gut allein ist, als solches, nicht objektiv, sondern immer bloß subjektiv; es mag hernach die Vorstellung eines wahren Gutes, oder nur eines Scheingutes, eines absoluten, oder nur respektiven Gutes seyn. Kann aber auch selbst durch einen zurückgewandten Blick des innern Sinnes angeschaut, und so objektiv werden, und selbst dann wieder als solches von der Vernunft als wahres Gut, oder als Scheingut erkannt werden.

29.

Verworrene Begriffe des Hr. Kant von Neigung und Interesse; über-flüßige Termino-logie.

e) Itzt folgen in der Note der S. 28. die Begriffe von Neigung und Interesse. Neigung ist dem Hr. Kant die Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von Empfindungen. Schon das Wort Neigung, da es Neigungen und Abneigungen giebt, welche von Empfindungen abhangen, ist zum allgemeinen genus nicht schicklich. Und giebt es denn keine Neigungen, welche bloß von der Einbildung, selbst so gar von der nicht sinnlichen, sondern bloß dichterischen Einbildung abhangen, als z. B. Neigungen des Hochmuths? Ich wollte also an dem schon längst vorhandenen richtigen Begriffe von Anmuthung und Leidenschaft so unachtsam nichts ändern, und lieber einstimmig mit allen andern Morallehrern sagen, sie seyn nicht freye Handlungen des Begehrungsvermögens

mögens, welche bloß durch verworrene oder undeutliche Vorstellungen erregt werden (2. lit. c.). Sieh in meiner Ethica commun. christ. von §. 151. bis 165. und von 190. bis 201.

Interesse steht nach Hr. **Kant** der Neigung entgegen, und ist die Abhängigkeit des Willens von Principien der Vernunft. Oben S. 17. in der Note hieß es: „Alles **moralische** so genannte **Interesse** besteht lediglich in der **Achtung** des Gesetzes.„ Und da er nun diese Achtung selbst (S. 15. *) **die Maxime**, oder das **subjektive Princip des Wollens** nennt, so haben wir wiederum vier Namen, oder Wörter für eine Sache. Und doch können wir aller vier ganz leicht entrathen, weil das Eigentliche, das hier verstanden, und allein der Neigung oder Anmuthung unter diesem Gesichtspunkte kann entgegen gesetzt werden, viel deutlicher durch **den freyen primitiven Akt der herrschenden Liebe des Wohlgefallens** ausgedrückt wird, durch welche ich schon oben (2. lit. c.) die Achtung für die Rechtschaffenheit der Handlung erklärt habe. Die bloße Verbindung der Möglichkeit eines freyen Willenakts a posteriori mit einer Vorstellung der Vernunft ist auch keine eigentliche **Abhängigkeit**. Sonst würde auch in Gott eine Abhängigkeit müssen zugelassen werden. **Abhängig** ist nur das, dessen Daseyn, als zufällig, von einer Willkur eines andern entsteht.

30.

Gleichartige Unterabtheilungen des verschiedenen Interesse ins pathologische, logische, moralische, unmittelbare, mittelbare.

Nun unterscheidet Hr. **Kant** ferner (S. 38. *) das **Interesse** in das **praktische**, durch welches er die Achtung für die moralische Güte der Handlung selbst versteht, und in **das pathologische**, welches wir an einer Handlung um ihrer sinnlich angenehmen Empfindung willen, d. i. (einmal in der That so viel als) aus Neigung nehmen. Und **so wird wieder vom Hr. Kant Handlung aus Achtung (oder Pflicht) mit Handlung aus Neigung vermengt**, mit schnurgeradem Widerspruche gegen sich selbst (2.). Es widerspricht nämlich schon der gemeine Gebrauch der Rede, und zeugt, daß wir eine jede herrschende Liebe zu einem Objekt, sie sey vernünftig, oder nicht, **Interesse** zu nennen pflegen. In der Kritik S. 654.) findet sich noch eine Art von **einem logischen Interesse** als Achtung für eine Hypothese ihrer Dienlichkeit halber zur Erklärung mancher Erklärungen. Von diesem sagt Hr. **Kant** in der Grundlegung (S. 122. *), es sey niemals unmittelbar, sondern setze Absichten ihres Gebrauchs voraus. Denn eben daselbst unterscheidet er noch **ein unmittelbares (allein reines) Interesse**, und das ist die Achtung bloß für die Rechtschaffenheit der Handlung, welche die Vernunft als allgemein **achtungswürdig vorstellt; und ein mittelbares Interesse**, wenn nämlich die Vernunft den Willen nur vermittelst eines andern Objekts des Begehrens, oder unter Voraussetzung eines besondern Gefühls des Subjekts, bestimmen kann, und

die-

dieſes iſt immer ein empiriſches oder von Empfindung abhangendes Intereſſe. Hr. Kant wollte (wie es mir ſcheint) die verſchiedene Art itzt eines primitiven Akts des vernünftigen Wohlgefallens (Achtung) an einem abſoluten, und für ſich Luſt oder Liebe des Wohlgefallens reizenden Gut (bonum obiectiuum delectabile verum), und itzt eines von jenem abgeleiteten und gebothenen Aktes eines auch vernünftigen Wohlgefallens an einem bloß reſpektiven, und als Mittel dienlichen, für ſich allein aber nicht Luſt reizenden Guts (bonum utile verum, anzeigen; und heißt den erſten Akt ein unmittelbares, und den zweyten ein mittelbares Intereſſe. Und nun auch ein jedes ſolches, unmittelbares, oder mittelbares Intereſſe kann ebenfalls wieder itzt vernünftig, itzt unvernünftig ſeyn. Sieh alles dieſes deutlich und ſehr leicht faßlich erklärt in meiner Ethica univ. chriſt. §. 67. 68. 69. 84. Entgegen welche Verwirrung der Begriffe findet ſich überall bey Hr. Kant ein, und wie ſparſam iſt er deßwegen ſelbſt in Gebung eines Beyſpiels von ſeinem Begriffe; welches doch meiſtens ſchon zu Entdeckung des Irrthums erkleckte.

* Nun S. 122. ſagt Hr. Kant, es ſey eben ſo unmöglich zu erklären, was für ein Intereſſe der Menſch an moraliſchen Geſetzen nehmen könne, als unmöglich es iſt die Freyheit des Willens zu erklären. Eben dieſer Schwierigkeit halben erklärt ſich Hr. Kant ſchon auf S. 52., „er laſſe es unausgemacht, ob nicht überhaupt das,

Wunderliches Geſtändniß des Herrn Kant zum Ruin ſeines frommen Glaubens an Gott.

das, was man Pflicht nennt, ein leerer Begriff sey. „ Wohl eine feste Grundlegung zur Moral, welche die ganze Grundveste von einen frommen Glauben an Gott seyn soll!

Erläuterung der Kantischen Begriffe vom Gesetze, dessen Gebothe und Imperativ.

31.

Von S. 39. an bemüht sich Hr. **Kant** die Verschiedenheit **der Imperativen** der Gebothe, und Gesetze auseinander zu setzen. **Gesetz** ist bey ihm das objektive Princip des Wollens, d. i. die objektive physische Güte des möglichen Wollens selbst. Die Vorstellung des objektiven Princip (vom Gesetze); so fern es einen freyen Willen nöthigend (reizend, soll man sagen) ist, heißt bey ihm **Geboth** (der Vernunft), und die Formel des Geboths heißt **Imperativ**. Um diese Begriffe, und das Ungewöhnliche derselben zu verstehen, bemerke man, daß, da Hr. **Kant** weder eine Erkenntniß Gottes, weder andere äußere Gesetzgebung, bey den moralischen Gesetzen anerkennt, er jene Abtheilung des Gesetzes in **das objektive** und **subjektive Gesetz** nicht annehmen kann, von welcher ich in meiner Ethica univers. christ. von 339. bis 337. ihre Gründe deutlich angebe. Alles Gesetz ist ohnehin bey seinem transcendentalen Idealismus nur subjektiv, und hat zum objektiven Grunde aller ihrer gesetzlichen Kraft nur die noch bloß mögliche physische Güte des Wollens, das es gebietet (bonitas obiectiva fundamentalis Eth. univ. christ. von 301. bis 306.), zum subjektiven Grund aber die Vorstellung eben derselben als des objektiven

tiven Gesetzes, wie es Hr. **Kant** nennt; so wie er diesen subjektiven Grund **Geboth** des Gesetzes nennt, und von diesem Gebothe nun heißt die Formel **Imperativ**; der bey mir und allen anderen regula morum (Eth. univ. §. 3.), **eine sittliche Regel**, heißt; daß wir folglich die wiederum nagelneue Nomenklation von einer Menge Imperativen sicher nicht nöthig hätten. Denn wenn er auch der blossen Sittenregel schon was gebiethendes, d. i. nöthigendes, oder verbindendes (zwar, wie wir sehen werden, nach seinem eigenen Geständniß ganz ohne allem Grunde) andichten will, so erkleckte das viel deutlichere Wort der **Verbindungsformel eines Gesetzes** schon, das längst gewöhnlich war. Allein da er, wie wir gleich vernehmen werden, auch die blosse **Regeln der Kunst** oder **Geschicklichkeit** zu Imperativen macht (S. 43.): so ist offenbar bey Hr. **Kant** **Imperativ** nichts als eine Formel praktischer Regeln überhaupt, d. i. auch solcher, welche noch keine wenigst absolute Verbindung enthalten.

32.

Hr. Kant unterscheidet dreyerley Imperative, 1. der Geschicklichkeit, 2. der Klugheit, 3. der Sittlichkeit, dere

Von S. 41. an **unterscheidet Hr. Kant dreyerley Imperative**, nämlich **Regeln der Geschicklichkeit** (artis), **Rathschläge der Klugheit**, und **Gebothe** (Gesetze) **der Sittlichkeit**. Von diesen sagt er: a) die ersten und zweyten wären nur **hypothetische Imperativen**, d. i. solche, welche nicht eine absolute, oder unbedingte, praktische Nothwendigkeit einer Handlung für sich selbst,

die zween ersten hypothetisch, der dritte allein kategorisch sey.

selbst, folglich als eines Zweckes, sondern nur einer bedingte, als eines Mittels zu einem Zweck, aussprechen, wenn man diesen erlangen wolle: b) die dritten aber, d. i. die Gebothe der Sittlichkeit, bestünden allezeit aus kategorischen Imperativen, d. i. aus solchen, welche unbedingte und zwar objektive, mithin allgemein gültige Nothwendigkeit schlechthin aussprechen.

33.

Seine verworrene Erklärung 1) von der Möglichkeit des hypothetischen Imperativs der Geschicklichkeit;

Und nun wirft Hr. Kant seine Hauptfrage auf (S. 44.): „Wie sind alle diese Imperative möglich? d. i. wie kann die Nöthigung des Willens gedacht werden, die der Imperativ in der Aufgabe ausdrückt?„

Hr. Kant löst diese Frage in Betreff der Imperativen (Regeln) der Geschicklichkeit ganz wohl auf; nur träumt es ihm wieder von synthetischen Sätzen, welche die Mittel selbst als Mittel des vorgesteckten Zweckes bestimmen, welche der Imperativ dem Willen empfiehlt. Der ernstlich und genugsam kräftige Willen des Zweckes ist selbst ein Imperativ (d. i. ein actus imperans Eth univ. christ. §. 62.), welcher den Willen die Mittel dazu anzuwenden (als seinen actum imperatum l. cit.) von sich selbst ohne neue weitere Freyheit dieses zweyten Willens, vielmehr mit einer Art der Nothwendigkeit (die man sonst necessitas consequens nennt) bestimmet. Allein (NB.) eine sehr wichtige Beobachtung versäumt hier

der

der tiefsinnige Hr. **Kant** wiederum, welche zur Deutlichkeit der Auflösung seiner aufgeworfenen Frage grosses Gewicht hat. **Der Imperativ, welcher die Regeln der Kunst und Geschicklichkeit dem Willen kategorisch d. i. schlechthin, und wirklich empfiehlt** (actus imperans) **ist keine Vorstellung der Vernunft, oder irgend eines andern Erkenntnißvermögens, sondern bloß der schon voraus objektiv vorhandene Willen den Zweck** (d. i. das **Kunstwerk**) **schlechthin zu erreichen.**

Die Regel der Geschicklichkeit allein ist eine Vorstellung der Vernunft von der Tauglichkeit und Nothwendigkeit des Mittels zur Erreichung eines solchen Zweckes; welche für sich allein noch bloß spekulativ ist, und ohne dem vorläufig schon vorhandenen Willen des Zweckes, gar keine Art eines Gebothes, ja auch nur des mindesten Reizes, zum Wollen eines solches Mittels enthält. Hr. **Kant** kann aus diesem lernen, wie uns Beyspiele der besonderen Arten auf die wahren Begriffe der Gattung führen. Und er sollte besonders bey so vielen neu entworfenen Begriffen viel freygebiger in Beyspielen gewesen seyn. Sonnenklar ist es, daß **ein Imperativ**, sowohl nach dem Wortgebrauch, als nach dem Begriff, den schon der gemeine Menschenverstand von einem Befehle (imperium) sich aus Erfahrung abstrahirt, nicht einen Akt der Vorstellungskraft, sondern des Willens ausdrückt. Und so kann Hr. **Kant** in meiner Ethica univ. christ.

§. 62. finden, was actus appetitus, tam inferioris, quam ſuperioris, imperantes, imperati, ſind. **Da alſo hat Hr. Kant aus Imperativen bloſſe Gebothsformeln macht** (24. lit. c.), **verwirrt er wieder Begriffe des Wollens mit Begriffen von Vernunftvorſtellungen.** Und ſo legt er einmal wieder ſehr ſandigen Grund zu einer Metaphyſik der Sitten.

34.

a) von der Möglichkeit der Imperative der Klugheit.

Die Möglichkeit der Imperative (Regeln) **der Klugheit** erklärt **Hr. Kant** auf folgende Art. a) **Klugheit** iſt ihm (S. 42.) die Geſchicklichkeit die Mittel zu ſeinem eigenen gröſsten Wohlſeyn zu wählen. Welch ein elender Begriff von Klugheit! So werden freylich auch die Thiere für klug im eigentlichen Verſtande müſſen gehalten werden. Denn ihr Wohlſeyn durch Mittel zu befördern ſind ſie mittels ihres Inſtinkts meiſtens ſehr geſchickt. **Hr. Kant** glaubt ja ſelbſt, auch für Menſchen wäre ein Inſtinkt ſchicklicher als Vernunft, um ſie zum wirklichen Zweck der Glückſeligkeit zu führen (1. lit. b.). **Weisheit** finde ich bey Hr. Kant nirgends definirt, minder von Klugheit unterſchieden. Er wird wohl auch, wie Hr. **Wolf** und andere, Weisheit auf die Wahl der Zwecke einſchränken, die Wahl der Mittel aber der Klugheit zugeben. Man ſehe aber die **Begriffe von Weisheit** und **Klugheit** ganz anders, und, wie ich hoffe, viel richtiger l. cit. §§. 686. 699. Mir iſt **Weisheit** allgemeine deutliche und vollſtändige

Kenn-

Kenntniß der beſten Zwecke, und ihrer beſten Mittel. **Klugheit** iſt die Leichtigkeit in einzelnen Umſtänden zu unterſcheiden, welches im wirklich beſtimmten Zuſammenlaufe aller Umſtände die beſten Mittel zum von der Weisheit ſchon allgemein beſtimmten beſten Zwecke ſind. Deßwegen bringt nur Erfahrung Klugheit. In meiner Ethica communi chriſt. §. 131. bis 142. habe ich dieſe Begriffe noch mehr auseinander geſetzt.

35.

b) Auch die Möglichkeit der Imperative der Klugheit erklärt Hr. **Kant** eben ſo wie jene der Geſchicklichkeit, daß nämlich in dem vollſtändig ernſten Willen des Zwecks der Imperativ des Wollens, des dazu unentbehrlich nothwendigen Mittels ſchon enthalten ſey. Aber auch hier gilt die obige Bemerkung, daß die Vernunftsregel von der Dienlichkeit und Nothwendigkeit eines einzelnen Mittels zum allgemeinen Zweck der Glückſeligkeit nur eine bloſſe ſpekulative Vorſtellung der Vernunft ſey, welche noch gar kein Geboth, keine wirkliche moraliſche Nöthigung für ſich allein enthalte, und daß der Imperativ bloß in der herrſchenden vollſtändig ernſten Vorliebe des Zweckes der Glückſeligkeit enthalten ſey, wovon der Wille der beſagten Mittel nur ein unmittelbar freyer actus imperatus iſt. Sie iſt eben ſo verworren.

36.

c) Aber itzt ſtoßt uns bey Hr. **Kant** eine Stelle von Sätzen auf, bey welcher wir unſre Auf- Seltſame Gedanken des Herrn

Kant vom Begriffe der Glückseligkeit.

merksamkeit verdoppeln müssen. 1) Heißt es S. 46.: „ zum Unglück ist der Begriff der Glückseligkeit so unbestimmt, daß, obgleich jeder Mensch zu dieser zu gelangen wünscht, er doch niemals bestimmt sagen kann, was er eigentlich wünsche.„

2) „Die Ursache davon ist (also heißt es weiter): daß alle Elemente, die zum Begriffe der Glückseligkeit gehören, insgesammt aus der Erfahrung müssen entlehnt werden; da gleichwohl zur Idee der Glückseligkeit ein absolutes Ganzes, ein Maximum des Wohlbefindens, in meinem gegenwärtigen und jedem zukünftigen Zustande erfoderlich ist. „

3) „ Nun ists unmöglich, daß das einsehendste und zugleich allervermögendste, aber doch endliche Wesen sich einen bestimmten Begriff von dem mache, was er hier eigentlich wolle: — — weil hiezu Allwissenheit erfoderlich seyn wurde. „

4) „ Man kann also nicht nach bestimmten Principien handeln, um glücklich zu seyn, sondern nur nach empirischen Rathschlägen, z. B. der Diät, der Sparsamkeit, der Höflichkeit, der Zurückhaltung, u. s. w. von welchen die Erfahrung lehrt, daß sie das Wohlbefinden im Durchschnitte am meisten befördern. „

5) „ Hieraus folgt, daß die Imperativen der Klugheit, genau zu reden, gar nicht gebiethen, d. i.

Hand-

Handlungen objektiv als praktisch **nothwendig** darstellen können; daß sie eher für Anrathungen (consilia) als Gebothe (praecepta) der Vernunft zu halten sind: daß die Aufgabe sicher und allgemein zu bestimmen, welche Handlungen die Glückseligkeit eines vernünftigen Wesens befördern werden, völlig unauflöslich, mithin kein Imperativ in Ansehung derselben möglich sey, der in strengem Verstande geböthe, das zu thun, was glücklich macht; weil **Glückseligkeit nicht ein Ideal der Vernunft, sondern der Einbildungskraft ist,** was bloß auf empirischen Gründen beruht, von denen man vergeblich erwartet, daß sie eine Handlung bestimmen sollten, dadurch die Totalität einer in der That unendlichen Reihe von Folgen erreicht wurde. „

* Ueber diese Reihe der Kantischen Sätze, als von deren deutlicher Entwicklung alles folgende von seinen sittlichen Imperativen abhängt, habe ich nun vieles zu bemerken.

37.

Der Begriff von Glückseligkeit ist aus Erfahrung so weit bestimmt, daß wir ihre Unmöglichkeit in diesem Leben klar einsehen.

Ich sage erstens: der Begriff von Seligkeit ist selbst aus der innersten Erfahrung der uns wesentlichen Neigung nach selber schon so bestimmt, daß wir selbst aus unsrer gesammten äußern und innern Erfahrung überzeugt sind, es sey im gegenwärtigen Stande in uns keine für sich selbst hinlängliche Macht selbe zu erlangen Denn aus der innersten Erfahrung von unsrer Begehrungs-

kraft wiſſen wir, daß wir nur, ſo fern die Gegenſtände uns als gut vorgeſtellt werden, ſie begehren, und nur, ſo fern ſie uns als böſe vorgeſtellt werden, ſie verabſcheuen, und ſo gar nicht unter anderer Vorſtellung begehren und verabſcheuen können, das iſt, niemals die uns als gut vorgeſtellte verabſcheuen, oder die uns als bös vorgeſtellte begehren können. Was wir alſo allgemein durch alles unſer ſämmtliches Begehren und Verabſcheuen wollen, das iſt der ununterbrochene Genuß alles, und von allem Böſen reinen Gutes; und das nennen wir **Seligkeit**. Wir haben alſo den abſtrakten Begriff von Seligkeit nach ſeiner ganzen wirklichen Beſtimmung bloß aus der innerſten Erfahrung von dem unwechſelbaren Weſen unſers Begehrungsvermögens: **das war das erſte.**

Nun aber wiſſen wir aus unſrer ſämmtlichen, äußern und innern Erfahrung, daß keiner aus allen ihren uns wie immer möglichen Gegenſtänden, noch auch alle zuſammengenommen, weder alles Gute, das wir doch als möglich wohl erkennen, noch ein reines, d. i. von allem Uebel und Unluſte freyes Gut uns zum ſeligmachenden Genuß liefern können. Und nun ſoll doch **Genuß** eines ſolchen Guts in der Erfahrung durch das Wohlgefallen an ſeiner abſoluten reinen und vollſtändigen Güte beſtehen. Wir ſind alſo durch Erfahrung ſelbſt überzeugt, daß für uns in dem gegenwärtigen Lebensſtande keine Macht ſey zur Seligkeit zu gelangen. **Und das war zweytens zu beweiſen.**

Man

Man ſehe die hier vorkommenden Begriffe und Beweiſe deutlicher ausgeführt in meiner Ethica univ. chriſt. 45. 89. 90. 96. 97. bis 105. Wo ich denn fortfahre zu beweiſen, nur durch Genuß Gottes, als unſers einzigen möglichen reinen und vollſtändigen objektiven Guts ſey Seligkeit für uns möglich, und zwar alſo, daß ich endlich von 235. bis 241. von dieſer Seligkeit auch philoſophiſch beweiſe, daß ſie eben in ſo einer Erfahrung der abſoluten Güte Gottes mittels einer unmittelbar von Gott uns eingewirkten Idee beſtehe, wie wir itzt äußere erſchaffene Dinge mittels der ſinnlichen durch ſie in uns gewirkten Ideen erkennen und genießen.

38.

Richtige, ſehr merkwürdige Sätze von möglichem Glückſtande der Menſchen in dieſem Leben, als Hauptgründe aller Moralgeſetze.

Ich ſage zweytens: Es ſtund jedoch in dem Vermögen ſämmtlicher Menſchen, ſich durch ordentliche wirkſame Liebe erſtens zwar ihrer ſelbſt, und alsdenn eben ſo auch aller ihrer anderen Mitmenſchen, einen allgemeinen wahren und groſſen, obſchon nicht reinen, noch vollkommenen Glückſtand auch ſchon in dieſem Leben zu verſchaffen, und zu erhalten.

2) Dieſe vernünftige Ordnung der Liebe müßte durchgängig durch die allgemeine Regel der Weisheit beſtimmt ſeyn, gemäß welcher immer die größeren Güter aus den uns gleich möglichen den kleineren, und die mehr nothwendigen den minder nothwendigen ſollen vorgezogen werden.

3)

3) Kraft dieſer allgemeinen Weisheitsregel müßte ein jeder Menſch eine allgemeine Vorliebe gegen ſich ſelbſt im Bezuge auf jedes nämliche objektive Gut vor jedem einzelnen ſeiner Mitmenſchen haben: weil es durchgängig ſelbſt zum größten möglichen ſämmtlichen Glücksſtand aller Menſchen nothwendig iſt, daß ein jeder zu erſt ſelbſt ſich in einen jeden Grad des Glücksſtandes verſetze, ehe er fähig genug ſeyn kann allen andern verhülflich zu ſeyn, um den nämlichen Grad ebenfalls zu erreichen.

4) Ein jeder aber müßte jedoch ſowohl das allgemeine Beſte in gleichem Grade des Glücksſtandes, als auch das größere Gut eines jeden ſeiner Mitmenſchen, ſeinem privaten und kleinern eigenen vorziehen.

5) Würden wirklich alle ſämmtlichen Menſchen immer mit allen ihren Kräften nach dieſer weisheitsvollen Ordnung zum Zwecke der geſammten möglichen Glückſeligkeit zuſammen wirken: ſo wäre es offenbar, daß, obſchon keine reine volle Seligkeit (als welche hier nicht möglich iſt), doch unfehlbar ein ungemein hoher Grad eines allgemeinen wirklichen ununterbrochenen wahren Glücksſtandes der ganzen Menſchheit wirklich werden würde.

6) Wären wir denn wirklich durch einförmige Erfahrung phyſiſch oder moraliſch vergewißt, daß alle andere Menſchen einſtim-

ſtimmig mit uns in ſolcher weiſen Ordnung der Liebe und des allgemeinen durchgängigen Zuſammenwirkens zu dieſem groſſen Zweck beſtändig verfahren würden, ſo iſt es auch ganz offenbar, daß die wahre Weisheit, d. i. alle wahre praktiſche Vernunft, ſelbſt durch Erfahrung feſt gegründet, uns zu jener weiſen Ordnung der Liebe in allen unſern ſittlichen Handlungen, und zur höchſten Vorliebe des allgemeinen größten Wohlſtandes der Menſchheit, als zu dem allerer?en herrſchenden Intereſſe, ſo wie zur ſtandhaften Verläugnung aller wider dieſes ſtreitender Neigungen, auffodern würde, alſo zwar, daß wir ohne eine Art wahrer Thorheit und Unvernunft wider ihre ſo weiſen Regeln nicht handeln könnten.

7) Inzwiſchen würde alles, dieſen Weisheitsregeln gemäße Wollen durch keinen andern Beweggrund, oder objektives Princip, als durch die objektive wahre phyſiſche Güte des Wollens ſelbſt, beſtimmt ſeyn, und doch immer den beſten möglichen guten Willen ausmachen, welcher durch das allein moraliſch gut wäre, daß er (per hypotheſin) zugleich bey dem fortdauernden Widerſtreit ihm entgegen geſetzter Neigungen doch auch frey wäre.

8) Und nun dieſe Ordnung der Liebe iſt eben ſo offenbar der vollſtändigſte Inn-

begriff

begriff aller möglichen sittlichen Regeln für alle mögliche, durch gemeinschaftliche Einwirkung miteinander verbundene, vernünftige Wesen: weil Ordnung schon nach dem metaphysischen Begriff das einzige absolut nothwendige und hinlängliche Mittel ist durch Zusammenwirkung mehrerer mit Kraft begabter Dinge die vollkommenste Wirkung zu erhalten, und eben sie den vollständigen Gegenstand der Weisheit ausmacht (Ontol. 295. 313.).

9) Und doch haben wir offenbar die Begriffe von allen Gütern, die wir uns oder andern Menschen in diesem Stande des Lebens nach dieser Ordnung der Weisheit wie immer wollen können, offenbar aus der Erfahrung; und nur mittels ihres so von der Erfahrung abstrahirten Begriffes urtheilt Vernunft und Weisheit über den relativen Grad ihrer physischen Güte, und schließt aus selber auf die physische und moralische Güte unsers Wollens solcher Güter.

10) Es ist auch gar nicht unmöglich, ja nicht gar zu schwer, selbst durch vernünftige und weise Schätzung aller solcher uns mittels aus Erfahrung abstrahirter Begriffe bekannter Güter auch den relativen Grad der physischen und moralischen Güte unsers möglichen ernsten Wollens derselben zu bestimmen; und gerade eben diese Bestimmung enthalten alle moralischen Regeln unsrer besten

ſten Sittenlehre, die wir von Jeſus Chriſtus und ſeinen Apoſteln erhalten haben.

11) Wenn wir alſo auch wirklich auf keine Weiſe was von Elementen einer reinen vollen Seligkeit wüßten; ſo iſt es doch noch offenbar, daß, wenn wir nur von der einſtimmigen durchgängigen und fortwehrenden Zuſammenwirkung aller unſrer Mitmenſchen zu jenem groſſen Zweck des allgemeinen Glückoſtandes nach jener von der wahren Weisheit feſtgeſetzten Ordnung vergewißt wären, alle dieſe ſittlichen Regeln der weiſen Ordnung ihre objektive Gültigkeit für alle vernünftige Weſen ſchon ohne alles andere objektive Princip haben würden.

12) Die Imperativen alſo aller in dieſer weiſen Ordnung der Liebe gegründeten Sittenregeln (wie ſie Hr. Kant nennt), würden in dieſem Falle ſicher nicht nur bloſſe Anrathungen, ſondern auch Gebothe ſeyn. Höchſtes Intereſſe und unveränderliche herrſchende Vorliebe für die allgemeine größte hier mögliche Glückſeligkeit aller Menſchen in allen Fällen ſich empfohlen ſeyn zu laſſen, würde das höchſte Geſetz und der allgemein kategoriſche Imperativ für alle ſeyn. Und da dieſer die allgemeine Bedingung der übrigen, für ſich allein ohne jenen nur hypothetiſch lautenden Weisheitsregeln iſt, welche die Mittel beſtim-

bestimmen: so werden auch alle übrigen Sittenregeln, so bald der den höchsten Zweck fürschreibende Imperativ kategorisch lautet, ebenfalls kategorisch und absolut. Man sehe die Hauptsätze von dieser Reihe in Eth. univ. christ. 709. bis 713. und in Ethica communi christ. P. III. 42. bis 47.

* Und nun ist es ganz hell, wie sehr unrecht Hr. Kant oben (36. n. 5.) gesagt habe, „Glückseligkeit sey nicht ein Ideal der Vernunft, sondern der Einbildungskraft; weil sie bloß auf empirischen Gründen beruhe.„ Urtheilt denn auch die Einbildungskraft? Oder ist denn Glückseligkeit nicht ein Stand des Genusses wahrer Vergnügen? und nun über Wahrheit des Guten urtheilt ja doch nichts als Vernunft. Noch bemerke man hier widerum sowohl, als in der ganzen folgenden Deduktion der objektiven Realität seiner Moralgesetze, die geradezu entgegen gesetzte Denkart des Hr. Kant gegen jene in seiner Kritik der reinen Vernunft. Hier gilt ihm Erfahrung gar nichts, und alles soll nun die Vernunft allein thun. Hängt dieß mit seiner Dialektik zusammen?

39.

Wie kann aber Glückseligkeit dieses Lebens ein

Nun aber ist nur noch die Hauptschwierigkeit über folgende Punkten übrig. 1) Die einförmige beständige Erfahrung lehrt uns, daß die wenigsten Men-

Menschen, ja kaum eine wie immer geringe Zahl derselben, diese Ordnung der wahren Weisheit und ihre Regeln wirklich befolgen. Wodurch nicht allein der grosse Zweck der nur durch die allgemeine Befolgung derselben möglichen allgemeinen Glückseligkeit nicht erreicht, und folglich das einzelne Bestreben eines jeden frommen Privatmenschen in Rücksicht auf selben unnütz und unfruchtbar (d. i. derselbe Zweck durchaus unerreichbar) gemacht, sondern selbst auch die sonderheitliche Glückseligkeit der frommen redlich tugendhaften Menschen durch ihre einzelne Rechtschaffenheit so wenig erreichbar wird, daß vielmehr die Tugend selbst dem Tugendhaften, wegen dem allgemeinen Widerspruch der ohne Vergleich größern Zahl der boshaften Menschen, schier immer zur zufälligen Quelle des Unglückes und Elendes hier auf Erde zu werden pflege; ohne daß die Tugend selbst durch alle ihre Weisheit und Macht fähig ist den Tugendhaften vor dieser ganz unverdienten traurigen Folge zu schützen.

Grund von Moralsätzen s. pa. da alle Erfahrung ihrer Erwartung widerspricht? Ist eine bedenkliche Frage.

2) Da nun der grosse und höchste Zweck der allgemeinen sowohl als persönlichen Glückseligkeit hier auf Erden seiner ganz gewiß erkannten, wenigst zufälligen (nach Hr. Kant gar nothwendigen) Unmöglichkeit halben die objektive Kraft eines hinreichenden absoluten Princips verliert, unsere herrschende Vorliebe des Wohlgefallens auf sich zu ziehen, uns thätig für sich zu interessiren, und zum Gegenstand unserer herrschenden Maxime zu werden: so hört aller kategorische Imperativ was immer

Digitized by Google

mer für eines Gebothes nach ſelben zu trachten, und mit ihm hören auch alle kategoriſchen Imperative aller jener moraliſchen Regeln (Geſetze) auf, welche ſich auf den Gebrauch der Mittel zu ſelben beziehen.

3) Deßwegen fragt es ſich nun, ob, und woher alle jene ſittlichen Regeln, welche uns für ſich ſelbſt allgemein zu jener weisheitsvollen Ordnung der Liebe gegen uns und andere Menſchen im Bezuge auf jenen Zweck und ſeine Mittel auffoderten, auch noch itzt bey jener ſo widrigen Erfahrung eine hinreichende Kraft verbindender Weisheitsregeln, oder wie ſie Hr. **Kant** nennt, kategoriſcher Imperative und moraliſch nöthigender Gebothe haben?

Unvollkommene Begriffe, und unentwickeltes Denken des Hr. Kant über hieher gehörige Principien.

* So hätte Hr. **Kant** dieſe für die ganze Metaphyſik der Sitten und ihre feſte Grundlage ſo wichtige Frage beſtimmen ſollen; und ſo beſtimmt handelte ich ſie wirklich in meiner Ethica univ. chriſt. von 191. bis 196. ab. Er aber ſchneidet den Begriff von Glückſeligkeit als Hauptzweck und oberſtem Princip aller ſittlichen Regeln ganz von der Moral weg, macht ihn nur zu einem Grund bloſſer Klugheitsanrathungen (36. n 5.), der ſeiner Unbeſtimmtheit halben nicht einmal ſich praktiſch als ein objektives Princip des ſittlichen Wollens anwenden läßt. Soll denn ein ſo tiefſinniger Selbſtdenker die allgemeine Natur des Willens, ja des ganzen Begehrungsvermögens, nicht ſo weit ken-

kennen, daß er wiſſe, alles objektive Gut, welches durch ſeine Erkenntniß unſer Begehrungsvermögen zu erſt zur Liebe des Wohlgefallens, hernach zur Begierde ſelbes durch Erfahrung zum Gebrauch, oder Genuß, gegenwärtig und in ſeiner Gewalt zu haben, reizen kann, ſey entweder ein geradeweg für ſich ſelbſt gutes oder luſtbringendes Gut (bonum delectabile), oder ein nur zu Erhaltung des Genuſſes eines andern ſolchen abſoluten Guts dienliches, für ſich ſelbſt aber unmittelbar nicht luſtbringendes Gut (bonum utile). Ferner nun ſoll er nicht wiſſen, daß nur ein ſolches abſolutes Gut (bonum delectabile) ein letzter Zweck des Wollens ſeyn kann, und allein als Zweck geſucht, und genoſſen werden kann: daß endlich der letzte Zweck nur jener ſeyn kann, in welchem der Willen durch Genuß, d. i. durch luſtvolles Anſchauen (Erfahren) ſeiner luſtreizenden Güte, ruhen kann, ohne was weiters als neuen und fernern Zweck zu verlangen? Da dieſes alles zum Weſen alles Wollens gehört; wie ſollen denn Regeln von Sittlichkeit eine verbindende Kraft durch Vorſtellungen über unſern Willen äußern, wenn ſie nicht Glückſeligkeit, d. i. ein für ſich ſelbſt das weſentliche Luſtbegehren reizendes und an ſich haltendes Objekt, als letzten Zweck vorſtellen? Wie unpſychologiſch iſt ſelbſt die ganze Sprache des Hr. Kant in dieſer ſeiner Grundlegung der Metaphyſik der Sitten! Er macht aus primitiven Akten des Willens, welche die

übrigen Akte des Willens alle bestimmen, d. i. aus denjenigen, welche unmittelbar auf den letzten Zweck gerichtet sind, und die Akte des Willens über die Mittel durch ihre Entschlossenheit und herrschende Kraft nach sich ziehen, und eigentlich unmittelbare kategorische Imperative sind, lauter Vorstellungen der Vernunft; und unerachtet er in seiner Kritik der reinen theoretischen Vernunft diese Vernunft als eine reine Betrügerinn feyerlich erklärt hat, gründet er auf diese ihr bloß zugedichteten Imperative die ganze gesetzliche, ja selbst die ganze, moralische Gesetze gebende Kraft. Wir wollen es hören, wie er es angeht.

40.

Eigene Art des Herrn Kant die Pflichten moralischer Gesetze zu erklären.

Die eigentliche Art des Hr. Kant, die Pflicht, oder Verbindung moralischer Gesetze zu erklären, besteht (von S. 48. bis Ende) in folgenden Punkten.

1) Der Imperativ der Sittlichkeit ist durchaus kategorisch, und stellt als ein praktisches Gesetz die objektive Nothwendigkeit der Handlung unbedingt vor (S. 48.). Alle übrigen Imperative sind nicht kategorisch, und keine Gesetze (S. 50.).

2) Es kann aber durch kein Beyspiel der Erfahrung ausgemacht werden, ob es irgend einen dergleichen Imperativ gebe, sondern es ist zu besorgen, daß alle die kategorisch scheinen, doch versteckter Weise hypothetisch seyn mögen. — —

Denn

Denn es ist immer möglich, daß ingeheim, nicht bloß das Abscheu vor der vorgestellten absoluten Bosheit der Handlung, z. B. eines falschen Versprechens, sondern auch Furcht für Beschämung, vielleicht auch dunkles Besorgniß anderer Gefahren, Einfluß auf den Willen haben möge. Denn wer kann das Nichtseyn einer Ursache durch Erfahrung beweisen; da diese nichts weiter lehrt, als daß wir jene nicht wahrnehmen. Auf solchen Fall würde aber der sogenannte moralische Imperativ, der als ein solcher kategorisch und unbedingt erscheint, in der That nur eine pragmatische Vorschrift seyn, die uns auf unsern Vortheil aufmerksam macht, und bloß lehrt, diesen in Acht zu nehmen.

3) Wir können also nur die Möglichkeit eines kategorischen Imperativs moralischer Gesetze a priori aufsuchen.

4) Nun ist dieß selbst deßwegen sehr schwer, weil dieser Imperativ ein synthetischer Satz a priori ist. Denn „ich verknüpfe mit dem Willen, ohne vorausgesetzte Bedingung aus irgend einer Neigung, die That a priori, mithin nothwendig (obgleich nur objektiv, d. i. unter der Idee der Vernunft, die über alle subjektive Bewegursachen völlige Gewalt hätte). Dieses ist also ein praktischer Satz, der das Wollen einer Handlung nicht aus einem andern schon vorausgesetzten analytisch ableitet (denn wir haben keinen so vollkommenen Willen, sondern mit dem Begriffe des Willens eines vernünftigen Wesens unmittelbar, als etwas,

das

das in ihm nicht enthalten iſt, verknüpft (S. 50.*).„ Hingegen „würde der Imperativ, wenn man annimmt, die Mittel zur Glückſeligkeit ließen ſich ſicher angeben, ein analytiſch praktiſcher Satz ſeyn. Denn da er bloß die Mittel zu dem jenigen gebieth, von dem man vorausſetzt, daß man es ſchon als Zweck wolle, ſo zieht dieſer Imperativ den Begriff nothwendiger Handlungen zu dieſem Zwecke ſchon aus dem Begriffe eines Wollens dieſes Zwecks heraus (S. 45. und 48.).„

41.

Pſychologiſche Bemerkungen über vier Vorausſetzungen desſelben.

Pſychologiſche Bemerkungen über das Gewirr dieſer vier erſten Vorausſetzungen der Deduktion des Hr. Kant von ſeinen Begriffen über die moraliſchen Geſetze.

Die Unmöglichkeit eines kategoriſchen hinreichenden Imperativs ohne Verſicherung vom Daſeyn Gottes iſt ganz ausgemacht.

1) Wenn der Imperativ der Sittlichkeit (d. i. Gebothsformel, oder der Innhalt der Vorſtellung von objektiver Güte der bloß möglichen Handlung des Wollens) kategoriſch ſeyn ſoll, a) ſo muß die Vorſtellung des objektiven Princips einen abſolut guten Zweck, als möglich, oder als wirklich vorſtellen, der durch ſeine, unmittelbar Luſt und herrſchende Liebe des vernünftigen Wohlgefallens reizende, objektive Güte mit ſo überwiegender Kraft den Willen für ſich auffodere, daß dieſe ſeine anziehende Kraft in einer Proportion des Uebergewichts mit der Kraft der eben ſo kategoriſch luſtreizenden Zwecke der dawider ſtreitenden ſinnlichen Neigungen ſtehen könne. b) Denn gewiß iſt, daß nur abſolut gute, und für ſich ſelbſt Luſt des in ihnen zu ruhen

hen fähigen Wohlgefallens zu reizen fähige Objekte zu den letzten Zwecken dienen können (finis ultimi rationem non nisi bonum delectabile habere potest, non item mere utile bonum. Eth. univ. christ. 67. V.) und nur solche Zwecke reizen das Begehrungsvermögen kategorisch. Und nun auch den Neigungen, welche wider den vernünftigen guten Willen streiten, biethen meistens schon gegenwärtige, noch dazu leicht, und ohne Mühe genießliche, solche lustreizende Zwecke eben sowohl kategorisch auf: da die Vernunft meistens nur noch weit entfernte, nur durch grosse Mühe und Verläugnung heftiger Neigungen mögliche Lustzwecke vorstellt.

c) Nun ists sicher, daß weder **Kant**, weder irgend ein anderer wie immer tiefsinniger, aber untheologischer Philosoph, einen durch die Vernunft zum objektiven Grunde der Moralität vorgestellten, kategorisch zu einer sittlichen Handlung auffodernden, und dazu **hinreichend lustreizenden** letzten Zweck aufweisen kann, er mag ihn a priori oder a posteriori suchen; so fern er nicht nach vorausgesetzter vollkommener Gewißheit vom Daseyn Gottes, als moralischen Gesetzgebers, die Seligkeit eines künftigen Lebens als den letzten Zweck aller Moralität für eben so gewiß annimmt, dem alle moralisch gute Handlungen nur als Mittel untergeordnet sind. Denn da der itzt in diesem Leben zwar mögliche, aber niemals zu verhoffende unmittelbare und natürliche Zweck aller moralischen Handlungen,

nämlich die allgemeine aller Menſchen ſowohl als perſönliche Glückſeligkeit eines jeden tugendhaften Menſchen, eben wegen ihrer zufällig unmöglich gemachten Wirklichkeit, alle Kraft verlohren hat den auch ſelbſt vernünftigen Willen zur ſo fern herrſchenden Liebe des Wohlgefallens und Sehnens nach ſelber, als letzter Zweck aufzufodern, daß ſie im Stande wäre mit proportionirt hinreichender Kraft wider alle entgegen ſtreitende Reize der Sinne den Willen zu jenen ſittlichen Handlungen zu bewegen, welche die Mittel dazu enthalten: ſo bleibt hier in dieſem Leben kein für ſich ſelbſt abſolutes vernünftig luſtreizendes Gut zum Zweck und allgemein kategoriſchen Aufboth der ſittlich guten, nur als Mittel dienenden Handlungen mehr übrig, als jener meiſtens ſehr geringe allgemeine und einzelne Wohlſtand der Menſchen, welcher eine Wirkung der doch noch übrigen guten Sittlichkeit weniger, meiſtens ſelbſt nur ſehr unvollkommen frommer Menſchen iſt, und an dem ſelbſt noch oft der Tugendhafte, der ihn zum Theile bewirkt, den allerwenigſten Antheil bekömmt.

Es bleibt alſo zum ganzen kategoriſchen Aufboth zur Tugend nach aller einförmigen Erfahrung in dieſem Leben für jeden Menſchen überhaupt nichts über, als das allein ſicher zu verhoffende innerſte Vergnügen an dem Zeugniß ſeines Gewiſſens, groſſe Mühe und bittere Verläugnungen aller ſüßen Neigungen um eines ſehr geringen, etwa bloß fremden Wohlergehens willen, vielleicht noch mit eigenem größern Verluſt aller Ruhe und des perſönlichen

Wohl-

Wohlstandes übernommen zu haben; dafür man sich oftmals ganz leicht durch Begnügung der dawider streitenden Neigungen tausendmal gröſsers wirkliches Lustgefühl und Genuß hätte verschaffen können. Nehmet alle grossen Worte zusammen; umzieret diesen Begriff von reizender Moralität mit allem belletrischen Schmucke. Mehr von Realität werdet ihr ihm gewiß nicht geben können.

d) Und wo ist nun itzt die hinreichende Kraft kategorischer Aufbothe zu allem sittlich guten vernünftigen Wollen? Sollen wir etwa gar mit den wahrhaft unsittlichen Epikuräern zugeben, nicht Vernunft durch ihre abstrakten Beurtheilungen, sondern Sinnlichkeit allein durch Erfahrung, sey der sichere Richter über die physische, und folglich auch über die moralische Güte menschlicher freyer Handlungen? Da müßte freylich der Mensch seinen wesentlichen, metaphysischen Werth, und die wahre Würde seiner Handlungen verkennen. Er müßte wirklich seine Vernunft bloß als dialektisch, seinen Verstand als zu nichts über die Erfahrung hinaus brauchbar, und eben so, wie ihn Hr. Kant im theoretischen schon dafür ansieht, also auch im praktischen Fache ansehen. Und warum soll ers nicht, wenn er die tiefsinnigen Beweise des Hr. Kant in seiner Kritik für richtig hält? Aus welchem Grunde soll er für die schlaffen Reize der sonst überall nur täuschenden Vernunft so grosse Achtung haben, sich für ihre schwachen und nur blendenden Gesetze so viel interessiren? Woher soll die herrschende Maxime in ihm

entſtehen, all ſein ihm offenſtehendes ſinnliches Vergnügen der Vorliebe dieſes bloſſen, und noch dazu ſchwachleuchtenden Ideals aufzuopfern?

O ihr! die ihr euch anſtellet, als wolltet ihr die Menſchen durch eine ſo ſchwache Lockſpeiſe noch wirklich, bloß mit Hilfe groſſer Worte, zur ſtandhaften Tugend anführen, und durch ſo eine von aller Religion leere Moral auch das Glück ganzer Staaten gründen; glaubt ihr es wohl ſelbſt, daß ihr damit viel fruchten werdet? O ſo ſeyd ihr die groſſen Menſchenkenner, die groſſen tiefſinnigen Philoſophen nicht, für die man euch angafft. Glaubt ihr es ſelbſt nicht? Und was können wir alsdann von euch glauben? Man ſehe hier den ganzen wahren Kantiſchen Grund aller guten moraliſchen Geſinnung; aus welcher auch aller fromme Glauben vom Daſeyn Gottes, als eine Folge, erſt herfließen ſoll!

e) Wer kann alſo noch den wahrhaft an ſich guten ſittlichen Handlungen eines, mitten unter Unmenſchen wahrhaft menſchlich d. i. nicht bloß ſinnlich und thieriſch, ſondern vernünftig handelnden Menſchen den Werth wieder geben, den ſie wirklich durch die ſo allgemeine Verachtung meiſtens thieriſch handelnder Menſchen hier für dieſen Lebensſtand verlohren haben, und ſelbſt ohne eine weitere Dienlichkeit von anderer Art ſo gar bey den wenigen Vernunftmenſchen verlieren müßten? Antwort. Nur der, welcher der ganzen Menſchheit neue Aufbothe zu dieſen Handlungen machen, neue hinreichend

reichend luſtreizende, von der Vernunft für überwiegend abſolut gute anerkannte Zwecke mit ſelben, als Mitteln dazu, verbinden kann. Nur Gott, ſage ich, der den natürlichen Zweck aller Tugend, d. i. die Glückſeligkeit dieſes Lebens, um den ſie hier durch die Untugend anderer Menſchen gegen alles ihr Verdienſt gebracht wird, durch die für ſie allein unfehlbar vorbehaltene unermeſſen gröſſere Seligkeit eines künftigen Lebens erſetzen kann. Und nur ſo wird der Imperativ aller Sittlichkeit, ſo wie das oberſte Princip, **jenen letzten Zweck, den Genuß Gottes durch die Seligkeit des künftigen Lebens, vor allen andern luſtreizenden Gegenſtänden dieſes unſeligen Lebens zu lieben**, vollkommen kategoriſch. Aber hiezu müßen wir ſchon vorher vom Daſeyn Gottes, als Geſetzgebers, und ſichern Belohners reiner Tugend vergewiſſet ſeyn.

* Ich weiß gar wohl, was etwa Hr. **Kant** mit einem Hr. **Johann Gottlieb Töllner** von Berlin in ſeiner theologiſchen Abhandlung (von welcher ich nur eine ſehr günſtige Recenſion in den Regensburgiſchen gelehrten Zeitungen von Ao. 1773. im 10ten Theile S. 78. geleſen habe) über ſo eine, ſich auf den Lohn einer künftigen Seligkeit als höchſtes Princip und letzten Zweck gründende Moral einwenden werde, und habe auch am Ende meiner Ethica univ. chriſt. ſchon die Auflöſungen davon angewieſen. Sie wollen es nämlich nicht für erhaben genug finden, die

Eitle Einwendung wider beſſere Grundſätze zu deſſen Feſtſetzung.

Tugend

Tugend nur als Mittel der Glückſeligkeit für vorzügliche Liebe würdig vorſtellen, und ihr nur Vortheile für das künftige Leben zueignen.

Aber wer läugnet es deßwegen, daß nur Tugend allein das Mittel wahres Glücksſtandes für ſich ſelbſt auch in dieſem Leben ſeyn könne, und es wirklich ſeyn würde, wenn ſie allgemein von den Menſchen nach der Vorſchrift der Vernunft geliebt wäre? Können es aber unſere neue Philoſophen und Moraliſten hinwieder läugnen, daß der Tugendhafte dieſes ſein wirklich verdientes Ziel der Glückſeligkeit, bloß der Bosheit anderer Menſchen halber, ſchier niemals erreiche? Können ſie es aber auch, als Kenner der Natur eines vernünftigen Willens, ohne einen pſychologiſchen Irrthum zu begehen, läugnen, daß der letzte Zweck ſelbſt des weiſeſten, folglich praktiſch vernünftigſten Willens nur der Genuß des möglich vollſtändigſten reinen abſoluten Gutes ſeyn kann? Oder warum hat denn Jeſus Chriſtus, dem ſie doch die erſte moraliſche Meiſterſchaft anzuſtreiten, oder deſſen Lehrart mit offener Stirne zu kritiſiren, ſich mitten unter redlichen Chriſten nicht erfrechen werden, warum hat er, ſage ich, uns ſelbſt dieſes oberſte Princip aller Moralität gegeben: **Liebe Gott deinen Herrn aus deinem ganzen Herzen, und mit aller Kraft und Stärke deiner Seele; deinen Mitmenſchen aber wie dich ſelbſt?** Ich meines Theils

kenne

kenne kein anders, und ſehe alle die jenigen für arme Pfuſcher in der Moral an, die uns eine andere, oder nach ihrem Dünkel erhabnere Moral, als Jeſus Chriſtus gelehret hat, lehren wollen.

42.

2) Und nun wie ſteht die zweyte Vorausſetzung des Hr. Kant (40. lit. a), daß kein Beyſpiel aus Erfahrung von einem wirklichen kategoriſchen Imperativ eines Moralgeſetzes könne erholet werden, mit dem zuſammen, was er, um ſeinen frommen Glauben von Gott auf die Moral zu bauen, in der Kritik der reinen Vernunft (S. 807.) ſo dreuſt herſagte, nämlich: „Ich nehme an: daß es wirklich reine moraliſche Geſetze gebe, welche völlig a priori das Thun und Laſſen eines vernünftigen Weſens überhaupt beſtimmen, und ſchlechterdings (nicht bloß hypothetiſch unter Vorausſetzung anderer empiriſcher Zwecke) gebiethen, und alſo in aller Abſicht nothwendig ſeyn. Dieſen Satz kann ich mit Recht vorausſetzen, nicht allein, indem ich mich auf die Beweiſe der aufgeklärteſten Moraliſten, ſondern auf das ſittliche Urtheil eines jeden Menſchen berufe, wenn er ſich ein dergleichen Geſetz deutlich denken will.„

Hr. Kant geſteht ſelbſt hierinn ſein Unvermögen ein; ob er ſchon ſeinen frommen Glauben von Gott hiemit ſelbſt untergräbt.

Hr. Kant fährt nach dieſer Vorausſetzung gleich fort, bloß aus ſelber die Möglichkeit ſolcher Handlungen zu beweiſen, die den Moralgeſetzen gemäß ſind. Und nun ſagt uns Hr. Kant (in ſeiner Grundleg. S. 48.) mit dürren Worten, es

gebe

gebe kein Beyspiel in der ganzen innern Erfahrung von so einem kategorisch gebiethenden Moralgesetze. Er läßt es S. 52. ganz unausgemacht, „ob nicht das, was man Pflicht nennt, ein leerer Begriff sey;„ und bemüht sich nur in abstracto auszuecken, wie etwa noch ein solcher kategorischer Imperativ eines Moralgesetzes als a priori auch nur als bloß möglich könne gedacht werden. Noch kurz vor dem Ende seiner Grundlegung S. 122. gesteht er es redlich ein, es sey unmöglich ein Interesse ausfindig und begreiflich zu machen, welches der Mensch an moralischen Gesetzen nehmen könne. Und mit dem Bekenntniß der **unbegreiflichen Möglichkeit** eines kategorischen Imperatives sittlicher Gesetze schließt er auch in der letzten Seite seine Rede. Und nun alle Erfahrung von wirklichen Moralgesetzen, sowohl als wirklicher moralischer Gesinnung läugnen, selbst die Möglichkeit des Moralgesetzes nach der Länge als unbegreiflich mühesam beweisen, und doch die wirkliche Existenz der Moralgesetze, sowohl als moralischer Gesinnungen, als den Hauptgrund eines blossen auf selben allein ruhenden Glaubens, annehmen, wie sollen wir so was oder mit der so angepriesenen Tiefsinnigkeit, oder mit der Redlichkeit selbst der moralischen Gesinnung, und des frommen Glaubens vom Daseyn Gottes, des Hr. **Kant**, zusammen reimen?

43.

Nothwendigkeit eines Geständniß.

b) Und doch muß ich dem Hr. **Kant** über diese seine zweyte Voraussetzung grossen Theils

Recht

Recht geben. Denn wirklich, wofern wir a priori zu allen Moralgesetzen, und zu den ihnen gemäßen moralischen Gesinnungen, alles Wissen vom Daseyn Gottes und eines künftigen, allen sittlichen Handlungen, als Mitteln, zum letzten Hauptzweck von Gott aufgestellten seligen Lebens ganz weglassen; wo denn alsdann nur die für sich selbst zwar zur Beförderung der Glückseligkeit dieses Lebens dienliche, aber in der That immer nach aller Erfahrung unfruchtbare, nicht absolute und selbst lustreizende, sondern nur respektive, physische und moralische Güte der vernünftigen Handlungen allein als objektives Princip und als Imperativ übrig bleibt; fürwahr da hört aller wenigst zu einer moralischen Nöthigung **hinreichende** kategorische Imperativ eines Moralgesetzes ganz auf, und es ist nicht möglich einen festen Grund mehr ausfindig zu machen, aus welchem man sich ein allgemein herrschendes Interesse aus so einer Handlung machen soll.

Hr. **Kant** mag nun mit noch so grossen Worten den nach solchen Moralgesetzen doch noch moralisch gut gesinnten Willen selbst zu einem erhabenen Gesetzgeber zugleich, und zum freyen Unterthan ganz allein seiner selbst machen, wer Hirn noch im Kopfe, und für wahre Moral noch Achtung hat, der wird mit der Blödsinnigkeit eines **Kants** Mitleiden haben, wenn er glaubt, er denke also in vollem Ernste, oder über seine Frechheit zörnen, wenn er wähnt, Hr. **Kant** spotte nur wie mit seinem frommen Glauben von Gott, also mit

er

der ſcheinbaren Erhabenheit ſeines vorgegebenen Begriffes von den Moralgeſetzen.

44.

Wie ſich der chriſtliche Philoſoph den kategoriſchen Imperativ aller Moralgeſetze vorſtelle.

c) Allein ein wahrhaft gründlicher Philoſoph wird nie ſo weder von Gott, noch von Moral denken. Da er von Gottes Daſeyn, von deſſen Vaterliebe für ſeine vernünftigen Geſchöpfe, und von der dieſen zum Lohn ihrer Tugend von ihm beſtimmten Seligkeit eines künftigen Lebens überzeugt iſt; ſo weiß er, daß ſelber, als ſelbſt weſentlich und ſelbſtſtändig ſelig, nur befehlen (d. i. unter Verſicherung des ewigen ſeligen Lohns kategoriſch fodern) könne, daß ein jedes ſeiner Kinder ſeiner Seits ſo viel zur wirklichen gemeinſamen Glückſeligkeit aller anderer beyzutragen ſich beeifere, als in ſeinem Vermögen iſt. Sey es, daß hier in dieſem Leben der von dem Vater aller Menſchen gewiß redlichſt gewünſchte natürliche Zweck aller Tugendhandlungen, d. i. der hier durch vereinigte Kräfte aller Menſchen gewiß mögliche hohe Grad allgemeiner Glückſeligkeit, wirklich bloß aus Schuld des weit zahlreichern Laſters nie erfolgen werde: ſo wir doch die Tugend des minder zahlreichen Theils hindern, daß der Unglücksſtand doch auch nicht den höchſten Grad erreiche; die unverrückte Standhaftigkeit mancher verfolgten Tugend wird ſelbſt oft dem Laſter zur Beſſerung mittelſt ihrer Bewunderung dienen. Er wird alſo ganz deutlich ſich ſelbſt überzeugt finden, daß es der kräftige Wille ſeines Gottes ſey, reine, obſchon hier in dieſem Lande noch minder

unfrucht-

unfruchtbare Tugend mit Seligkeit eines künftigen Lebens zu belohnen. Und dieser ihm zugesicherte Zweck aller seiner Tugendhandlungen wird, als objektives Princip, mit voller Stärke eines kategorischen, weisheitvollen Lustreizes ihm die Vorliebe seiner selbst zum festen und höchsten Interesse machen.

Allein so groß dieser rein vernünftige Lustreiz künftiger, der Tugend zum gewissen Lohn bestimmter Seligkeit immer seyn mag, so erkleckte er für sich allein doch nicht, um seine kategorisch anziehende Kraft nach dem eigentlichen, selbst in der Vernunft wohlgegründeten Sprachgebrauche, einen kategorischen Befehl (Imperativ), oder ein die Freyheit moralisch nöthigendes Geboth zu nennen. Nur eine unendlich gütige Freundschaftseinladung und Unterstützung wäre es, so lang kein eigentlicher moralischer Zwang durch Drohungen selbst noch weit gröſserer Unglückseligkeiten eines künftigen Lebens, und des ganz gewissen Ausschlusses von jener, nur der Tugend zum Lohn bestimmten Seligkeit hinzu kämen; welche nebst der Vorliebe jener künftigen Seligkeit auch noch eine viel stärkere Furcht künftiger Unseligkeit auffoderten, als die Furcht aller, der Tugend hier bevorstehenden Ungemache immer seyn mag. Itzt erst heißt eine solche durch die Vernunft (oder auch selbst durch Offenbarung) uns angekündigte Drohung der über den widerspenstigen Willen verhängten unfehlbaren weit größern Strafübel eine kategorische Befehlserklärung. Denn ein Befehl enthält in seinem Begriffe schon immer einen, nichts

der

der Willkur überlaſſenden, ſondern ſchlechtweg Gehorſam und Ergebung fodernden Willen eines zu gebiethen, und den Ungehorſam zu beſtrafen ſchon vorhin berechtigten Oberherrn. Und eben dieſer den Gehorſam ſo ſchlechtweg durch dringenden Befehl zu fodern berechtigte kategoriſche Willen eines Obern iſt ein Hauptelement alles wahren Geſetzes. Man ſehe dieſe Elemente aller wahren Geſetze und ihre weſentlichen kategoriſchen Imperative von mir gewiß weit deutlicher und vollſtändiger ſchon ſeit Ao. 1773. erläutert in meiner Eth. univ. christ. von §. 324. bis 357., als wir es vom Hr. **Kant** hoffen können.

45.

Wie er von ſolchem Imperative Beyſpiele aus der Erfahrung habe?

d) Nun ein mit ſolchen Begriffen von Moralgeſetzen, entweder ſchon allein durch die allgemeine geſunde (nicht durch Hyperkritik erſtickte) Menſchenvernunft, oder durch ein gründliches Syſtem einer wahren deutlich entwickelten Univerſalethik verſehener, und ſelbſt durch die Offenbarung des Heiligen des Evangeliums über die Richtigkeit derſelben vollkommen verſicherter chriſtlicher Philoſoph (ich kenne ſonſt keinen wahren) wird ſicher täglich und ſo oft Beyſpiele von ſolchen kategoriſchen Befehlen ſeines göttlichen, von ihm ſchon erkannten, heiligſt und gütigſten, aber auch die zeitliche ſowohl als ewige Glückſeligkeit aller ſeiner Kinder ernſtlich fördernden Geſetzgebers, ſelbſt durch innerſte Erfahrung der Vorſtellung der ihm ſelbe deutlich genug vortragenden Vernunft in ſich wahrnehmen; ſo oft Umſtände vorkommen, wo ſeine perſönliche,

oder

oder anderer Mitmenſchen ihre, oder gar die allgemeine öffentliche Glückſeligkeit, nach der von Weisheit fürgeſchriebenen Ordnung der Vorliebe gegen Güter und Perſonen, entweder eine ſittliche Handlung als Mittel zu ſolchem Zweck, oder eine freye Unterlaſſung einer andern als deſſen Hinderniß, von ihm fodert. Sieh Eth. univ. chriſt. von 357. bis 373.

46.

e) So gering nun ſeine Hoffnung ſeyn mag, hier bey dem wirklichen, ihm bekannten ſittlichen Verderben der meiſten Menſchen durch wie immer genaue Befolgung aller ſittlichen Weisheitsregeln ſeine und anderer Menſchen Glückſeligkeit wirklich zu machen; ſo gering der Grad derſelben doch ſeyn mag, den er ſich wirklich zu erreichen verſpricht; ſo wenig ihm ſelbſt von ſolcher Frucht ſeiner eigenen Tugend zukommen möchte; ja ſollten alle ihre guten Folgen nur andern ſeinen Mitmenſchen zu gute kommen, ihm ſelbſt aber fatal werden, und er ſich durch Tugend, wie er weiß, daß es in dieſem Lebensſtande ſchon Gewohnheit ſey, nur Elend und Unheil zuziehen: ſo findet er deßwegen noch immer in dem objektiven Princip ſeiner Moralgeſetze kategoriſche Reize zur ſtandhaften Befolgung aller deren Vorſchriften genug, welche allen Reizen des hier meiſtens vor Tugend glücklichern Laſters das Uebergewicht zu halten, und ihn vorderſt zu intereſſiren im Stande ſind. Er hat nämlich den für ſich ſchon niederen Reizen der Sinnlichkeit, und anderer böſen vergänglichen Gelüſte dieſes Lebens, die

Die allgemein hinreichende Kraft ſolcher dem chriſtlichen Philoſophen bekannter Imperative der Moralgeſetze.

Reize

Reize einer vollständigen, reinen und erhabensten, ewig fortdauernden, gewissen Seligkeit der getreuen und gehorsamen Diener Gottes, und allen abschreckenden Beschwerlichkeiten und harten zufälligen Folgen der Tugend die unendlich schrecklichere gewisse Folgen des ewigen Unglücks des Lasters, geradezu entgegen zu stellen. Und eben dieses durchaus für alle Fälle des menschlichen Lebens durchgängige Uebergewicht der für das Tugendgesetz objektiv vorhandenen Gründe wird ihn in allen möglichen Fällen standhaft und der Tugend getreu zu machen ganz wohl erklecken.

47.

Sie äußert sich bey noch unmoralischgesinnten durch mächtige Auffoderung der Furcht und Hoffnung.

f) Anfangs zwar, da die Reizungen der Sinnlichkeit noch in voller Kraft, ihre Verläugnungen uns noch ungewöhnt, entgegen die Uebungen der Tugend noch nicht geläufig sind; da noch keine Erfahrung von jenem innerlichen reinsten Vergnügen an der Hand ist, welches die innerste Empfindung von schon erworbener Fertigkeit, und mehr gesicherter Hoffnung die Seligkeit des künftigen Lebens durch Standhaftigkeit in der Tugend wirklich zu erlangen, so wie auch von der Zuversicht wirklich ein geliebtes Kind Gottes zu seyn, mit sich bringt; mit einem Worte, da die ganze Beschwerlichkeit der Tugend bey einem noch ungeübten Anfänger noch im höchsten Grade ist, da wird freylich oft auch in der wirklichen Befolgung der göttlichen Moralgesetze die Furcht der künftigen gewissen Strafe, und der Schrecken über den dringenden

Befehl

Befehl des Gesetzgebers, den gröſsten Theil an der Bewirkung des Gehorsams bey dem Neulinge solcher christlichen Moralphilosophie haben, und sein obschon wirklich guter Wille wird nicht gleich mit dem ersten Vorschritte seine ganze gehörige moralische Güte erreichen.

Aber diese Furcht, als ein wirklicher guter Zweck des göttlichen drohenden Befehls, wird das sichere, und in diesen Umständen des noch zu schwachen Subjekts das kräftigste und leichteste Mittel seyn ein herrschendes Interesse des Willens für das Gesetz zur Förderung der wirklichen Glückseligkeit der Menschen auch schon in diesem Leben bey ihm zu bewirken. Sie wird also nach dem Ausspruch der Weisheit selbst **der Anfang der Weisheit bey ihm seyn.** Sie, diese Furcht, wird allen überwiegenden Schrecken der Neigungen an den üblen Folgen sowohl als Beschwerlichkeiten der Tugend ein hinreichendes Uebergewicht entgegen setzen, so wie die gewisse Hoffnung ewiger Seligkeit bey allen schlechten Aussichten der Tugend auf den gegenwärtigen Glücksstand allen süſsen Reizen des Lasters das Uebergewicht zu halten wohl im Stande seyn wird. Furcht und Hoffnung, Abscheu und Wohlgefallen an den Folgen des Lasters und der Tugend im künftigen Leben, werden also bey dem philosophisch christlichen Neuling die ersten herrschenden, aber gewiß vernünftigen Willensregungen seyn, welche die Liebe seiner eigenen, und aller anderer Mitmenschen einzelnen und allgemeinen Glückseligkeit

seligkeit des gegenwärtigen Lebens durch ihre Befehle und herrschendes Uebergewicht in die weisheitsvolle Ordnung bringen werden, welche durch die sämmtlichen Moralgesetze bestimmt wird. Eben diese einmal herrschenden Regungen werden hiemit durch die ersten, obschon noch nicht vollkommenen Uebungen eines guten Willens der Thätigkeit desselben schon einige Geläufigkeit beylegen, entgegen aber die Neigungen zu den Reizen des Lasters durch eine schon in Uebung gebrachte Ueberwindung ihrer ersten Kraft berauben.

48.

Bey schon mehr vollkommenen aber reizt sie vollkommene gute Gesinnungen gegen das Gesetz und die Heiligkeit des Gesetzgebers.

g) Nach der Zeit aber, bey schon vorüber gegangenem Nebel der die Vernunft selbst oft durch ihre übertriebene Foderungen betäubenden sinnlichen Bedürfnisse und Neigungen, wird die schon freye Vernunft sich schwingen, die Heiligkeit und Güte so eines höchsten Gesetzgebers selbst sowohl als aller seiner Gesetze deutlich einzusehen; wie nämlich selbe durchgängig nur die gröste mögliche, zeitliche sowohl als ewige Glückseligkeit aller vernünftigen Wesen zu ihrem einzigen letzten Zweck sich fürstecke, und ohne alle Umwege und eigenen Interesse schnurgerad auf diese allein damit abziele. Wie dieser unendlich gütige Oberherr derselben nur deßwegen seinen Untergebenen Freyheit des Willens überlasse, um die mit Nichts zu vergleichende Ehre sich verschaffen zu können, selbst Stifter ihres und anderer ihrer Mitmenschen zeitlich und ewigen Glückes nach allen ihrem Vermögen geworden zu seyn, und

alſo der ewigen Seligkeit ſich ſelbſt würdig gemacht zu haben, welche ihnen unter ſo einem ehrwürdigſten Titel mittheilen zu können die höchſte Abſicht jenes heiligſten göttlichen Oberherrn weſentlich iſt.

Von dem innigſten, reinſten, und weisheitvollen Wohlgefallen an der vollkommenſten Heiligkeit des Geſetzgebers ſowohl als aller ſeiner Geſetze, als ſeiner itzt noch viel edlern wirklich herrſchenden, und ſelbſt Furcht und Hoffnung von ihrem Oberamt verdringenden Willensregung belebt, wird itzt der chriſtliche, ſchon vollkommenere Philoſoph alles das eben ſo entſchloſſen lieben, was ihn der Gleichheit mit ſo einem liebenswürdigſten Vorbilde ſeines Oberherrn immer mehr nähern kann. Nicht bloß ſeine perſönliche, ſondern ſo wie ſein heiligſter Oberherr, die allgemeine gröſte Seligkeit aller ſeiner Mitmenſchen wird er ſich für ſeinen höchſten Zweck aller ſeiner Handlungen innerhalb dieſes Lebens fürſtecken, und dieſe nur ihrer beſten Dienlichkeit halben als Mittel zu ſelben vornehmen. Und ſo wird ſein guter Willen ſich ſchon ganz ſeiner wahren und reinen Vollkommenheit mehr genähert haben. Er wird aber dieſe Glückſeligkeit ſelbſt vorderſt nur in der Befolgung der Vorſchriften ſeines Gottes ſuchen. Selbſt endlich ſeine eigene ewige Seligkeit wird er immer bloß als ſein perſönliches Gut eigennützig begehren.

Die Liebe des Wohlgefallens an der reinſten und vollſtändigſten Vollkommenheit Gottes, und

dann das reinſte Verlangen dieſen ſeinen Gott, als den für ſich ſelbſt aller Liebe und Verehrung würdigſten abſoluten Gegenſtand, dereinſt unmittelbar anſchauen, und ſich mit allen ſeinen gehorſamen Kindern ewig über ſeine vollſtändigſte Liebenswürdigkeit erfreuen zu können, dieß wird endlich, nach hinweggeräumten Hinderniſſen aller niederer Begierden und Regungen, die über alles herrſchende Anmuthung ſeines immer mehr gereinigten guten Willens werden, und er wird ſelbſt in dem thätigſten Betriebe ſeiner und aller anderer Menſchen Glückſeligkeit ſich nichts geringers als eben die immer größere Annäherung zur Gleichheit mit jener ſo vollſtändigen Liebewürdigkeit ſeines göttlichen ihm über alles vorzüglich wohlgefallenden und höchſt verehrten Vorbilds zum letzten Zweck ſtecken.

Nun glaube ich wohl nimmer, Hr. **Kant** werde uns in ſeiner von Gott ganz durchaus leeren und ſchweigenden Moral eine noch würdigere Art eines guten menſchlichen Willens vorzeigen können. Hat er von ſolchen höchſt kategoriſchen Imperativen chriſtlicher Moralgeſetze keine Erfahrung, ſo mag er es nur ſeiner Kritik der reinen Vernunft zuſchreiben, womit er mit dem alleinigen Geſetzgeber aller vernünftigen Weſen eben ſchon alle geſetzliche Kraft jeder Moral ſauber bey ſich wegraiſonnirt hat.

49.

Jetzt gesteht Hr. Kant oben Nro. 3. und 4. selbst ein, daß gemäß seines Systems ihm nur übrig bleibe die Möglichkeit eines kategorischen Imperatives von Moralgesetzen a priori aufzusuchen, und setzt hinzu, daß diese Untersuchung deßwegen ungemein schwer sey, weil er ein synthetischer Satz a priori seyn muß. Allein a) was würde es nutzen, wenn wir wirklich jene blosse Möglichkeit einsähen (welche er doch selbst am Ende seiner Grundlegung für schlechtweg unerklärlich und unbegreiflich angiebt), da wir doch nach ihm kein Beyspiel von einem solchen sittlichen kategorischen Imperativ, und folglich von einem uns wirklich verbindenden Moralgesetze wirklich jemals erfahren? Gäbe es wirklich eine, so müßten sie ja, als wirkliche Urtheile unsrer praktischen Vernunft, ein Gegenstand unsers innersten Sinnes und dessen Wahrnehmung seyn? Wie sollten diesen moralischen Aufbothen gemäße Willenshandlungen ohne Wahrnehmung ihrer Gebothsformeln möglich seyn können; da doch die Möglichkeit solcher sittlich guter Handlungen nach Hr. Kant ganz allein aus der vorausgesetzten Wirklichkeit solcher Moralgesetze kann und muß erwiesen werden (40. Nro. 3. und 4.)?

Wie Hr. Kant sich selbst alle Wege verderben habe einen kategorischen Imperativ von Moralgesetzen ausfindig zu machen.

b) Und wenn nun die kategorischen Imperative der Moralgesetze lauter synthetische Sätze a priori seyn müßten, so dürften wir freylich das Aufsuchen ihrer Möglichkeit nun vollends aufgeben,

ben, ja ſie alle ſchlechtweg für ganz gewiß unmöglich erklären; da ich ja die Unmöglichkeit ſolcher allgemeinen ſynthetiſchen Sätze a priori ſchlechtweg ſchon bis zur vollen Evidenz erwieſen habe.

c) Allein dieſe eingebildete abſolute Unmöglichkeit iſt nur eine Folge erſtens der Verwirrung der Begriffe des Hr. Kant vom moraliſchen Geſetze und ſeinem Imperative, zweytens von ſeiner Syſtemsordnung einer von Gott und Religion rein leeren Moral. Denn

d) da er die Vorſtellung der Güte einer möglichen Handlung ſchon zum Geſetz macht (24. lit. c.), ſo macht er aus dem Imperative des Geſetzes eine Formel, d. i. einen Satz, und zwar einen ſynthetiſchen Satz a priori, der praktiſchen Vernunft (l. cit.): da doch offenbar ſchon nach den Begriffen geſunder gemeiner Vernunft und dem allgemeinen Sprachgebrauche ein Befehl (imperium, juſſus) einen Willensakt des Geſetzgebers, oder gebiethenden Obern ausdrückt. Und glaublich hat ihn doch dieſer untilgbare Begriff der gemeinen, obſchon dunkel und verworren denkenden Vernunft zu letzt auf den Gedanken gebracht, den Willen des ein Moralgeſetz vollziehenden vernünftigen Menſchen ſelbſt zum Geſetze und zum eigenen Geſetzgeber zu machen. Und da nun dieſer geſetzgebende Willen vor der ſchon wirklichen Befolgung ſittlicher Regeln in keinem Menſchen wirklich vorhanden iſt, und doch ſchlechtweg das Geſetz al-

ler

ler geſetzmäßigen Handlung des Willens vorhergehen muß; ſo iſt es kein Wunder, wenn Hr. Kant nach allen ſeinen Spekulationen die Mdglichkeit eines ſittlichen kategoriſchen Imperatives, und folglich auch eines wahrhaft verbindenden Moralgeſetzes, ja ſelbſt eines Beyſpiels von wirklicher moraliſchen guten Geſinnung, nicht ausfindig zu machen im Stande war.

e) Doch wenn Hr. Kant auch die ganze Geſetzkraft und ihren kategoriſchen Imperativ in einer Formel, oder einem Satze des Verſtandes oder der Vernunft mit offenbarem Mißbrauch des Worts Imperativ verſetzen wollte, ohne in den Begriff vom Geſetze einen befehlenden oder geſetzgebenden Willen zu ſetzen, ſo ſollte er doch, um eine Vorſtellung von ſolcher Art ausfindig zu machen, ſich um einen den Willen ſo kategoriſch zu reizen fähigen Gegenſtand, oder objektives Princip umgeſehen haben. Er hätte aus einer guten Pſychologie wiſſen ſollen, daß nur ein abſolut gutes, d. i. für ſich ſelbſt ſchon (ohne Bezug auf ein anders) luſtreizendes Objekt, fähig iſt einen letzten Zweck ſelbſt abzugeben, und allein die Triebfeder aller erſten (primitiven) Regungen, des obern ſowohl als untern Begehrungsvermögens ſeyn könne. Zur Vorſtellung aber ſo eines objektiven, das Begehrungsvermögen das obere, oder untere) kategoriſch auffodernden Princips hat es einmal keines ſo chimäriſchen ſynthetiſchen Satzes a priori vonnöthen, dergleichen ſich Hr. Kant zum Innbegriff ſeiner

nagel-

nagelneuen Metaphysik selbst wider alle Vernunft erdichtet hat.

Um unsere sinnlichen Neigungen so kategorisch aufzureizen, braucht es nur eine wirkliche Empfindung, ja wohl auch nur eine Einbildung, eines absolut Lust, d. i. unmittelbare Liebe des Wohlgefallens reizenden Gegenstandes; welche uns nämlich die Kraft Lustgefühl in uns zu erwecken im noch abwesenden Gegenstande vorstelle, oder wirkliches Lustgefühl an den wirklich gegenwärtigen enthalte. Um auch vernünftige Willensregung in uns kategorisch zu erwecken, ist über das vorige nur noch vonnöthen, daß die Vernunft durch ihr bedachtsames Urtheil die Wahrheit der Güte des Objekts und folglich auch die wahre physische und moralische Güte des an selbem gemäß der Vorstellung frey gefaßten herrschenden Wohlgefallens des Willens und aller daraus entstehenden, von selbem abgeleiteten Willensregungen erkläre. Und hiezu schicken sich wahrlich nur analytische Sätze, durch welche man einsehe, daß das objektive absolute Gute, und dessen herrschende Liebe, keinen Widerstreit gegen ein höheres Gut und dessen Liebe in sich enthalte.

Wenn also nur Hr. Kant im Stande wäre, uns, ohne eine Vorstellung von Gott und dessen gütigstem Wille, irgend hier in diesem Lebensstande ein solches objektives, für sich selbst absolut vernünftige herrschende Liebe mit so kategorischer Kraft seiner Vorstellung auffoderndes Gut in allen moralischen

lischen Gesetzen aufzuweisen, daß wir seine kategorische Kraft als hinreichend erkennen könnten, den eben auch kategorischen Reizen der von aller Vernunft für bös verworfenen Neigungen des Lasters das Gleichgewicht jederzeit zu halten: so würden wir wohl doch wenigst die Möglichkeit dergleichen kategorischer Moralgesetze, ja selbst auch der ihnen entsprechenden guten moralischen Gesinnungen, bey vernünftigen Wesen noch schon begreifen können, ohne dazu synthetische Sätze a priori zu gebrauchen. Allein hic rhodus, hic salta! Die Tugend hat inner der eingeschlossenen Aussicht des gegenwärtigen Lebensstandes viel weniger Reize eines für sich selbst liebewürdigen, ja selbst auch nur respektiven und nützlichen Gutes, als das Laster.

Und wie soll eine aus diesen Reizen allein bestehende kategorische Kraft ihrer Vorstellung, und des in dieser Vorstellung allein bestehenden, so genannten Moralgesetzes, der kategorischen Kraft der Vorstellung der viel stärkeren Reize des Lasters, oder des Gesetzes der Neigungen, das Gewicht halten können? Und wie viel ist auf Moral zu halten, deren Stärke nicht über diesen Grad kategorischer Kraft ihrer vorgegebenen Moralgesetze hinausgeht? Ich bitte alle aufrichtigen Freunde der Menschheit, diese höchst wichtige Bemerkung mit grossem Bedacht zu überlegen, um einst doch überzeugt zu werden, wie ihrer äußersten Schwäche und Kraftlosigkeit halben im höchsten Grade schon verderbend alle Moral unsrer auch noch nicht ganz atheistischen

Phi-

Philoſophen ſey, welche ſich zur Regel vornimmt, auch nur von Gott und einem künftigen Leben zu abſtrahiren, will nicht ſagen, dieſe beyden Grundartikel aller Würde der Tugend, und des Menſchen ſelbſt, mit Hr. **Kant** ganz wegzukritiſiren.

* Laſſet uns itzt dem Hr. Kant zuhören, wie er ſich über die Auflöſung der ſich ſelbſt gemachten Aufgabe benehme: Wie kann man ſich die Möglichkeit eines kategoriſchen Imperativs der Moralgeſetze durch allgemeine ſyntheticſche Sätze *a priori* erklären?

50.

Sein fernere Syſtem über Moralgeſetze, und dreyerley oberſte Principe der Sittlichkeit.

Das fernere Syſtem des Hr. Kant über den Begriff eines Moralgeſetzes beſteht nun in folgenden Sätzen (S. 51.).

1) Er unternimmt, eine allgemeine Formel eines Imperativs moraliſcher Geſetze von dem bloſſen allgemeinen Begriffe eines kategoriſchen Imperativs zu abſtrahiren. Und da nun dieſer Begriff ſeiner Meynung nach nichts enthält, als das Geſetz (d. i. das objektive Princip, oder die phyſiſche Güte der Handlung) und die allgemeine Nothwendigkeit, daß die Handlung dem Geſetze gemäß vorgenommen werde, ſo abſtrahirt er dieſe allgemeine Formel eines Imperativs überhaupt aller Moralgeſetze: „**Handle nur nach derjenigen Maxime, welche du zugleich wollen kannſt, daß ſie ein allgemeines Naturgeſetz werden ſoll.**„

2)

2) Die brauchbare Richtigkeit dieser Formel sucht er dann durch glückliche Anwendung derselben auf verschiedene Fragen über Moralität gewisser Handlungen zu erweisen. Z. B. die Maxime eines den Selbstmord aus Selbstliebe in hoffnungslosen Umständen unternehmenden, sagt er: kann der Selbstmörder selbst nicht wollen, daß sie ein allgemeines Naturgesetz wurde, auch für den Falle, da das Leben bey seiner längern Frist mehr Uebel droht, als es Annehmlichkeit verspricht: . weil eine Natur, deren Gesetz es wäre, durch dieselbe Empfindung, deren Bestimmung es ist zur Beförderung des Lebens anzutreiben, das Leben selbst zu zerstören, ihr selbst widersprechen, und also nicht als Natur bestehen wurde.„

3) Itzt schließt Hr. **Kant** S. 59.: wir haben also dargethan 1) daß, wenn Pflicht ein (reeller) Begriff ist, diese nur in kategorischen Imperativen, und keineswegs in bloß hypothetischen, ausgedrückt werden könne: und 2) was der Innhalt des kategorischen Imperativs, wenn es einen gäbe, enthalten müsse; nämlich, daß alles, was er gebiethe, nur was solches seyn könne, was als Geboth sich für alle vernünftige Wesen auf gleiche Weise schicke. 3) Die Frage ist itzt diese: „Ist es ein nothwendiges Gesetz für alle vernünftige Wesen, ihre Handlungen jederzeit nach solchen Maximen zu beurtheilen, von denen sie selbst wollen können, daß sie zu allgemeinen Gesetzen dienen sollen (S. 62.)?„

4)

4) Wenn dem alſo iſt, ſagt er weiters, ſo muß (ſo ein Geſetz) völlig a priori ſchon mit dem Begriffe des Willens eines vernünftigen Weſens überhaupt verbunden ſeyn. Wir haben alſo auf nichts zu ſehen, als wie ein Willen kategoriſch durch Vernunft kann beſtimmt werden.

5 Der Wille wird als ein Vermögen gedacht, der Vorſtellung gewiſſer Geſetze gemäß ſich ſelbſt zum Handeln zu beſtimmen (S. 63.). — — Nun iſt das, was dem Willen zum objektiven Grunde (d. i. zum Beweggrunde) ſeiner Selbſtbeſtimmung dienet, der Zweck; und dieſer, wenn er durch bloſſe Vernunft gegeben wird, muß für alle vernünftige Weſen gleich gelten. Was dagegen bloß den Grund der Möglichkeit der Handlung enthält, deren Wirkung Zweck iſt, heißt das Mittel.

6) Nun kommen wieder die verwirrten Begriffe von objektiven Zwecken, die auf Beweggründe der Vernunft, und von ſubjektiven Zwecken, die auf Triebfedern beruhen als wenn dieſe nicht eben ſowohl objektiv gegen die Neigung, als jene gegen den Wille, des Begehrungsvermögens ſich verhielten. Sieh oben §. 23.). Nur die objektiven Zwecke, die auf Beweggründe ankommen, welche die Vernunft gut heißt, haben einen für alle vernünftige Weſen gleich vollgültigen Werth, und können folglich allein für jedes ollen gültige und nothwendige Principien, d. i. praktiſche Geſetze, an die Hand geben.

geben. Jene subjektiven Zwecke aber, die sich zwar ein vernünftiges Wesen, aber nicht mit Gutheissung der Vernunft, sondern bloß aus Belieben vorsetzt, sind insgesammt nur relativ; als denen nur bloß ihr Verhältniß auf ein besonders geartetes Begehrungsvermögen des Subjekts den bloß einzelnen subjektiven Werth giebt.

7) Gesetzt aber (fährt Hr. Kant fort S. 64.) es gäbe etwas, dessen Daseyn an sich selbst einen absoluten Werth hat, was, als Zweck an sich selbst, ein Grund bestimmter Gesetze seyn könnte, so würde in ihm, und nur in ihm allein, der Grund eines möglichen kategorischen Imperativs, d. i. praktischen Gesetzes liegen.

8) Nun, sagt er, **jedes vernünftige Wesen, und nur diese, existiren als Zwecke an sich selbst von so absolutem Werthe, daß sie niemals bloß als Mittel** zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen **können**, sondern **in allen**, sowohl auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen sich beziehenden Handlungen **müssen zugleich als Zweck mit Achtung behandelt werden**: und heißen deßwegen **Personen**. Hingegen haben alle Gegenstände der Neigungen, die Neigungen selbst, alle durch unsre Handlung zu erwerbenden Gegenstände, und selbst die Wesen, deren Daseyn auf Natur, und nicht auf unserm Willen beruht, wenn sie vernunftlos sind, haben nur einen relativen

Werth,

Werth, als **Mittel**, und heißen deßwegen Sachen. Hr. **Kant** giebt S. 65. am Ende dieſen Grund hievon an: „ weil ohne dieſes überall gar nichts von abſolutem Werthe würde angetroffen werden: wenn aber aller Werth bedingt (reſpektiv, mithin zufällig wäre, ſo könnte für die Vernunft überall kein oberſtes praktiſches Princip angetroffen werden. „ (S. 65. 66.).

9) Wenn es denn wirklich ein oberſtes praktiſches Princip mit einem kategoriſchen Imperativ giebt, ſo muß deſſen Grund dieſer ſeyn: „ **die vernünftige Natur exiſtirt als Zweck an ſich ſelbſt.** „ Und der praktiſche Imperativ wird alſo folgender ſeyn: „ **Handle ſo, daß du die Menſchheit, ſowohl in deiner Perſon, als in der Perſon eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.** „ (S. 66.).

10) Hr. **Kant** erweiſet hier die Richtigkeit ſo eines Princips a) **erſtens** aus dem, daß ein jeder Menſch ſich ſein eigenes Daſeyn ſo vorſtellt; und folglich, weil es jeder mit gleichem Recht thut, ſo muß ein jeder dem andern ſo eine Vorſtellung als rechtmäßig gelten laſſen, und ſelbe für eine Regel oder objektives Princip der Vernunft annehmen, wenn er will, daß ſeine eben ſo beſchaffene Vorſtellung von ſich ſelbſt andern eben auch durchgängig zur Regel und zu einem Geſetz dienen ſolle. b) **Zweytens** weil ſich aus ſelben

alle

alle Pflichten herleiten laſſen. So z. B., ſagt er, ein Selbſtmörder bediente ſich ſeiner ſelbſt bloß als Mittel, und folglich iſt der Selbſtmord der Pflicht gegen ſich ſelbſt zuwider. Der einem andern ein lügenhaftes Verſprechen macht, oder fremde Freyheit und Eigenthum angreift, bedient ſich der Perſon des andern bloß als Mittel.

11) Hier iſt noch zu merken, daß Hr. Kant (S. 53.) die Pflichten erſtens abtheile in die vollkommenen und unvollkommenen; wovon die erſten jene ſind, welche keine Ausnahm zum Vortheil der Neigung verſtatten. Wo er denn auch innere vollkommene Pflichten nebſt den äußeren behauptet. Zweytens theilt er die Pflichten ab (S. 57.) in die ſtrengen oder ergeren (unnachläßlichen, oder wie er ſie S. 67. nennt, nothwendigen) und die weiteren (verdienſtlichen, oder zufälligen) Pflichten. Die erſten ſind jene, welche Handlungen betreffen, derer Wollen einen Widerſtreit mit dem obgedachten Princip enthalte, welches jeden Menſchen als Zweck, nicht bloß als Mittel, zu behandeln gebietet. Die zweyten ſind die, welche Handlungen betreffen, welche zwar keinen Widerſtreit ihres Wollens mit jenem allgemeinen oberſten praktiſchen Princip enthalten, aber welche doch auch mit der Beförderung der Menſchheit, als Zweckes, nicht übereinſtimmen. Z. B. Selbſtmord ſtreitet wider die ſtrenge Pflicht gegen ſich ſelbſt, Angriff fremder Freyheit und Eigenthums wider ſtrenge Pflicht gegen andere Menſchen.

Ver-

Vernachläſſigung der Kultur eigener Talente ſtreitet zwar nicht geradezu mit dem Zweck ſeiner Erhaltung, ſtimmt aber auch nicht mit dem Zweck ſeines Selbſtes überein, und iſt alſo der zufälligen Pflicht gegen ſich ſelbſt zuwider. Und ſo iſt die Unterlaſſung alles Beytrags zur Glückſeligkeit anderer Menſchen wider die zufällige (verdienſtliche) Pflicht gegen ſelbe.

12) Hr. **Kant** (S. 68. *) wills nicht leiden, daß man jenen zweyten Theil ſeines oberſten praktiſchen Princips (**behandle andere Menſchen nie bloß als Mittel für dich, ſondern eben ſowohl als Zweck, wie dich ſelbſt**) für eins mit jenem **trivialen** ſey (ſo nennt er das von dem Heiligen des Evangeliums uns gegebene!): quod tibi non vis fieri etc.: 1 weil dieſes, obzwar mit verſchiedenen Einſchränkungen, nur aus jenem (des Hr. **Kant**) abgeleitet ſey: 2) weil es den Grund der Pflichten gegen ſich ſelbſt nicht enthalte, und folglich kein allgemeines Geſetz ſeyn kann: 3) weil es auch den Grund der Liebespflichten gegen andere nicht enthalte (denn mancher würde es gerne eingehen, daß andere ihm nicht wohlthun ſollen, wenn er es nur überhoben ſeyn dürfte, ihnen Wohlthaten zu erzeigen, 4) endlich auch nicht der ſchuldigen Pflichten gegen einander: denn der Verbrecher würde aus dieſem Grunde gegen ſeine ſtrafenden Richter argumentiren, u. ſ. w. — O armer Stümper! wie erfrechſt du dich einen göttlichen Meiſter zu kritiſiren! die Weisheit ſelbſt in die Schule zu führen!

13) Hr. Kant läugnet itzt wiederum (S. 70.), daß dieſes ſein drittes Princip der Sittlichkeit aus der Erfahrung entlehnt ſey, 1) wegen ſeiner Allgemeinheit, da es auf alle vernünftige Weſen geht; 2 weil darinn die Menſchheit nicht als bloß beliebiger und ſelbſt ſubjektiv gewählter, ſondern als objektiver nothwendiger Zweck vorgeſtellt wird.

14) Und nun aus dieſem zieht Hr. Kant ſein „drittes praktiſches Princip des Willens, als oberſte Bedindung der Zuſammenſtimmung deſſelben mit der allgemeinen praktiſchen Vernunft, die Idee des Willens jedes vernünftigen Weſens als eines allgemein geſetzgebenden Willens.„

Dieſes dritte Princip des Hr. Kant, glaube ich, ſoll dieſe Formel enthalten: Willſt du, daß all dein Wollen mit der allgemeinen praktiſchen Vernunft zuſammenſtimme, ſo mache dir in allem Wollen ſelbſt dieß zu einem allgemeinen praktiſchen Geſetz, daß du auch alle andere Menſchen nie bloß wie Mittel, ſondern eben ſowohl als Zweck behandelſt, wie dich ſelbſt. Denn ſo wird das vorige Princip als oberſte Bedingung der Zuſammenſtimmung des Willens mit der allgemeinen praktiſchen Vernunft, und der Willen als ſich ſelbſt allgemein geſetzgebend, ausgedrückt. Und nun ſo wird der Wille, wie Hr. Kant. S. 70. und 71. ſagt, „nicht

als lediglich dem Geſetze unterworfen, ſondern ſo unterworfen angeſehen, daß er auch als Selbſtgeſetzgebend, und eben um deßwillen allererſt dem Geſetze unterworfen, angeſehen werden muß, weil er ſelbſt Urheber davon iſt.

** Ehe wir weiter fortfahren die ganze Grundlage der Kantiſchen Moral auszulegen, laſſet uns wiederum über die bisherigen Theile derſelben Anmerkungen machen.

§1.

Anmerkungen über den Kantiſchen Entwurf von oberſten Principien aller Moralgeſetze.

Anmerkungen darüber. 1) Unzuſammenhang der Denkart des Herrn Kant über reine theoretiſche und praktiſche Vernunft.

1) Gleich anfangs muß einem jeden nicht kurzſichtigen Metaphyſiker auch hier wiederum die äußerſt unzuſammenhängende Denkart des Hr. Kant über die praktiſche Vernunft und Moral mit jener ſeiner Kritik der reinen (theoretiſchen Vernunft auffallen. In dem ganzen Gange dieſer letztern hielt er ſtraks darauf, wir hätten gar keine Gewißheit vom Daſeyn der Dinge außer uns, und noch minder eine Kenntniß von dem Etwas, was dieſe Dinge an ſich ſelbſt, oder auch nur was unſer eigenes Ich, oder unſre Seele, ſeyn möchten. Hier aber, da er ſeine nagelneuen bloſſen Vernunftprincipien von Moral auskrämt, die er als bloſſe Vernunftideen ſelbſt feyerlich erklärte, davon die Erfahrung nie ein Beyſpiel liefere, und welche denn ſeinen Grundſätzen von der Dialektik der Vernunft

Digitized by Google

nunft gemäß uns nothwendig der Illusion wegen äußerst verdächtig seyn müßten, nimmt er als ganz richtig überall schon voraus an, es gebe Menschen außer uns, als so viele eben so vernünftige wirklich vorhandene Wesen, auf deren Wohlseyn wir durch Moralität, und sie hinwieder auf uns, durchgängigen Einfluß, und wir eben deßwegen auf sie, und sie auf uns, immer Rücksicht zu nehmen hätten.

Auf diese nothwendige Voraussetzung gründen sich alle obige drey obersten Principien von Moralität, und folglich auch alle Mdglichkeit eines Moralgesetzes, und demselben gemäßer moralischen Gesinnung. Was noch mehr ist, wir werden am Ende der Grundlegung von S. 122. an ganz deutlich sehen, daß Hr. Kant das Unmdgliche von aller Moral ohne so eine Voraussetzung selbst eingesehen habe. Und wenn nun Menschen außer uns sind, so wird wohl auch die übrige Sinnenwelt außer uns mit Raume und Zeit vorhanden seyn müssen, und seine Antinomien von selber werden aus reinen Sophismen bestehen. Kurz: durch Herrn Kants Kritik fällt Moral sammt Religion gleicher Weise vollkommen um; oder wenn Moral kein leerer Name ist, so kann die ganze Kantische Kritik der reinen Vernunft mehr nicht als leeres Wortgemenge seyn.

52.

Das erste Princip der Moralität

2) Wenn man nach einem obersten Princip der Moralität fragt, so fragt man nach einem all-

des Herrn Kant ist gar kein oberstes Princip.

gemeinen hinreichenden Grund, aus welchem man alle besonderen allgemeinen moralischen Gesetze vernünftiger Wesen klar ableiten könne. Hr. Kant giebt nun diesen obersten Grund in der That so an: **halte nichts für dich und alle vernünftige Menschen gebothen, verbothen, oder erlaubt, was du nicht für alle vernünftige Menschen auf gleiche Weise gebothen, verbothen, und erlaubt zu seyn wollen kannst.** Es soll also die zu wollen mögliche Allgemeinheit der oberste Erklärungsgrund für alle besondere Moralgesetze seyn.

a) Wie werden wir nun aber aus diesem Princip die Sittlichkeit solcher Handlungen ableiten können, welche ihrer Natur nach bloß auf unser eigenes Subjekt allein sich beziehen? Z. B. **die Pflichten gegen mich selbst**? Werden wir nicht alsbald nothwendig um ein anders oberes Erklärungsprincip fragen müssen: wie kann ich es denn erkennen, ob ich recht und vernünftig wolle, daß z. B. der Selbstmord allen schlechtweg verbothen sey? Was trägt zu dieser Erkenntniß bey, wenn ich meinen Selbstmord in meinen äußersten Umständen auf die Allheit vernünftiger Wesen beziehe? Hr. Kant sagt, eine Natur, welche wollte, daß der Selbstmord zu wählen allgemein erlaubt sey, würde ihr selbst widersprechen, da ihre Bestimmung doch wäre die Erhaltung des Lebens zu wollen. Allein **erstens** ist dieser Grund nicht mehr von der Allgemeinheit hergenommen, und bezieht sich bloß auf

meine

meine einzelne Natur, deren Gemeinheit mit der Natur anderer vernünftiger Wesen zur Ableitung des Verbothes vom Selbstmorde gar nichts beyträgt. Zweytens ist zwar unsre Natur bestimmt die Erhaltung des Lebens, aber nicht für sich selbst als Zweck, sondern bloß als das erste Grundmittel zum Genuß alles möglichen Vergnügens, zu wollen. Denn aller letzte Zweck ist nur Vergnügen und Vermeidung alles Mißvergnügens. Nun widerspricht es sich ja nicht, leben wollen des Vergnügens halben, so lang Hoffnung von mehr Vergnügen als Mißvergnügen da ist, und nicht mehr leben wollen, da nur gröstes Mißvergnügen ohne alles Vergnügen gewiß vorhergesehen wird. Fürwahr wenn das letztere dem ersten widerstritte, und doch die Natur zum ersten von sich selbst bestimmt wäre, so müßte Selbstmord gar nicht möglich seyn: weil gegen einander streitendes kräftiges und ernsthaftes Wollen zugleich nicht in einem Subjekte beysammenseyn kann. Und auf gleiche Weise **wird Hr. Kant keine Pflicht gegen sich selbst aus diesem seinem ersten Princip, als Erklärungsgrunde, ableiten können.** Nur zu den Pflichten gegen andere Menschen mag es als ein Abriß von jenem **Trivialsatze** dienen; quod tibi non vis fieri etc. Die Pflichten gegen sich selbst sind vielmehr deßwegen für alle Menschen allgemein, weil ihr Grund allen Menschen sammt dem Wesen gemein ist; sie sind aber nicht deßwegen Pflichten gegen sich, weil sie allen Menschen gemein sind. Ich muß also schon vorher wissen, daß

was Pflicht gegen mich ſey; ehe ich wiſſen kann, es ſey eine allgemeine Pflicht aller Menſchen gegen ſich ſelbſt.

b) Ja ſelbſt auch für die Pflichten gegen andere Menſchen iſt dieſes Princip des Hr. Kant kein eigentlicher Erklärungsgrund *a priori*, ſondern nur ein Mittel die Blendung der Eigenliebe und jeder von dieſer abſtammenden Leidenſchaft zu entlarven, welche ſo oft hindert, daß wir uns von ſolchen Pflichten entſchuldigen, und macht, daß wir uns Rechte gegen unſere Mitmenſchen anmaſſen, die wir nicht haben. Denn ſo bald wir den Standpunkt unſers Vernunftblickes umändern, und beurtheilen, was wir mit Recht uns zumuthen könnten, wenn die Verhältniß unſers Mitmenſchen gegen uns in ganz gleichem Falle geradezu umgekehrt wäre, da macht ſelbſt die Eigenliebe den Vernunftblick ſchärfer, und thut ihm Vorſchub richtig einzuſehen, was wir von unſerm Mitmenſchen alsdann zu fodern hätten. Unterdeſſen iſt doch auch da der Grund der Pflicht einer, und der rechtmäſſigen Foderung anderer Seits, nicht die Allgemeinheit der Pflicht und des Rechts: ſondern beyde, Pflicht und Recht, ſo im Bezug auf andere Menſchen zu handeln, müſſen jederzeit aus von der Allgemeinheit ſelbſt verſchiedenen Gründen erkennt werden, welche, ſo oft ſie bey Menſchen vorhanden ſind, allgemein gelten, eben darum, weil ſie hinreichend für ſich ſelbſt ſind. Ich muß denn aus ſolchem Grunde, wenn er in

einem

einem Falle vorhanden iſt, ſchließen, daß ſich die Pflicht auch auf dieſen Fall erſtrecke; und ich kann nicht umgekehrt aus der Allgemeinheit der Pflicht erkennen, daß ſie in dieſem Falle Platz greife. Allein bey Hr. Kant iſt ſchon dieß zur Regel geworden, alle Denkordnung umgekehrt anzugeben.

53.

3) Hr. Kant ſagte es zwar S. 59., daß die Pflicht nur durch kategoriſche Imperativen ausgedruckt werden kann, aber er bewies es nicht; und er ſcheint den eigentlichen Grund dieſes Satzes, den ich oben (41. lit a) angegeben habe, gar nicht gekannt zu haben. Doch will er den allgemeinen Innhalt aller ſolcher Imperativen durch ſein erſtes oberſtes Princip aller Moralgeſetze ſchon dargethan haben, und er will das Weſen der Hauptfrage in dem beſtehen machen, ob es ein nothwendiges Geſetz für alle vernünftige Weſen ſey alle ihre freye Handlungen nach dieſem Princip zu richten. Und doch iſt nichts klärers, als daß noch gar kein Princip der Moralgeſetze in ſelbem, ſondern nur eine allgemeine weſentliche Eigenſchaft aller Natur- und Moralgeſetze ausgedruckt ſey; von welcher gar keine Frage mehr ſeyn kann, ob ſie allen Moralgeſetzen zukommen müſſe, nach welchen wir Menſchen unſere Handlungen zu richten haben. Denn es iſt ja ſchon gewiß, daß alle Moralgeſetze allgemein ſind, und ſeyn müſſen.

Es iſt ſelbes gar kein Erklärungsprincip, ſondern enthält nur eine allgemeine Eigenſchaft der Moralgeſetze.

Digitized by Google

54.

Kategoriſches Beſtimmen des Begehrungsvermögens iſt keine beſondere Eigenſchaft der Moralgeſetze.

4) Viel richtiger beſtimmt Hr. **Kant** alſo (Nro. 4. 50.) den wahren Fragpunkt, der freylich auf das ankömmt, wie ein Willen kategoriſch, und zwar kategoriſch durch Vernunft, ob zwar doch ohne Beeinträchtigung der Freyheit, beſtimmt werden könne. Nur irrt ſich Hr. **Kant**, da er durchaus glaubt (wie wir es aus der durchgängigen Art ſeiner Bemühung dieſe Frage wie immer aufzulöſen ſehen werden) dieſe Art den Willen kategoriſch zu beſtimmen ſey nur den Moralgeſetzen eigen, welche den freyen Willen moraliſch nöthigen; da ſie doch allem, auch nicht freyen Begehrungsvermögen gemein iſt, und ſowohl durch Vernunft, als durch bloſſe Sinnlichkeit, ausgeübt wird. Jedes für ſich ſelbſt abſolut Gutes, es werde durch Sinnlichkeit als gegenwärtig gefühlt, oder durch ſinnliche Einbildung als ſinnlich möglich vorgeſtellt, reizt das ſinnliche Begehrungsvermögen kategoriſch und abſolut, und zwar, wofern keine dawiderſtreitenden andern Triebe, oder Bewegurſachen vorhanden ſind, und zur Vorſtellung kommen, unausweichlich. Und eben ſo unausweichlich reizt das abſolut Gute die Liebe des Wohlgefallens unſers Willens, welches die Vernunft ſelbſt als wahrhaft gut beurtheilt; es werde als gegenwärtig in uns ſelbſt gefühlt, oder als möglich erkannt, in jedem Falle, da kein dawiderſtreitender Trieb ſolche Liebe gegen ſelbes zurückhält. Sind nun aber die Reize was immer für eines abſoluten Guts (bonum delectabile) zugleich

gleich mit von ſelbem abhaltenden Trieben oder Bewegurſachen zugleich im Gemüthe verbunden, ſo hört deßwegen der abſolute Reiz (der kategoriſche Imperativ) desſelben nicht auf, ſondern ſeine Gewalt zu reizen iſt nur itzt nicht mehr unausweichlich, und wird durch ein ſolches Gegengewicht von ſeiner abſoluten Selbſtbeſtimmung aufgehalten, als welche itzt dem freyen Willen ſelbſt überlaſſen wird.

55.

Des Hr. Kant unrichtige Begriffe vom Willen und der Kauſſalität eines Zweckes.

5) Hr. **Kant** nimmt ſich ſo gerne heraus, ganz neue und ungewöhnliche Erklärungen von Dingen zu geben; iſt aber meiſtens darinn ſehr unglücklich. Hier (Nro. 50.) erklärt er den **Willen** eben auf eine ungewöhnliche und unglückliche Art. Denn **erstens** nicht jeder Wille iſt frey, ſich ſelbſt gemäß der Vernunft zu beſtimmen, ſondern wird ſo oft unausweichlich durch die Vernunft beſtimmt; ſo oft ihm die Vernunft ohne widerſtreitende Gegentriebe ein abſolutes Gut empfiehlt. **Zweytens Bewegurſachen**, d. i. deutliche Vorſtellungen des wahrhaft Guten durch die Vernunft, ſind doch wohl noch nicht eins mit **Geſetzen**. Sonſt wird Gott ſelbſt Geſetzen unterworfen ſeyn. Alſo Geſetze gehören nicht in die allgemeine Erklärung des Willens. **Drittens** daß aber gleich hernach Hr. **Kant** den **Zweck** zum allgemeinen und einzigen objektiven Grund aller Selbſtbeſtimmung des Willens, und folglich überhaupt zum **Geſetze** (S. 15. *), macht, ſo fern er durch die bloſſe Vernunft gegeben wird, das iſt freylich wieder ein unmetaphyſiſcher Schnitzer,

ter, und Hr. Kant zeigt es im folgenden noch viel klärer, daß er von der Kauſſalität eines Zweckes, und der von ſolcher ſehr verſchiedenen Kauſſalität einer moraliſchen Bewegurſache, keine deutliche, und ſelbe richtig genug unterſcheidende Begriffe habe. Giebt es denn nicht ein höchſtes Geſetz der Weisheit über die Zwecke ſelbſt, die wir vor andern zu letzte Zwecke wählen ſollen? Und wird nun dieſen Zweck, als den letzten, vor jedem andern zu wählen, das objektive Princip wiederum ein anderer Zweck ſeyn, welchem gemäß dieſer letzte Zweck zu wählen ſeyn ſoll? Wird nicht vielmehr die alle andere übertreffende abſolute objektive Güte ſo eines zweckfähigen Gutes die abſolute objektive Bewegurſache ſeyn, ſelbes vor allen andern ſelbſt nach einem Geſetz der Weisheit uns zum letzten Zweck fürzuſtecken?

Allein nicht immer bloß Zwecke allein bewegen uns auch zu vernünftigen Handlungen; oft ſind es andere ſchon vorhin vorhandene Gegenſtände, deren abſolute objektive Güte uns ſelbſt oft zur Bewegurſache wird, etwas als letzten Zweck zu lieben, das wir ſeiner eigenen bloß innern möglichen objektiven abſoluten Güte halben, ohne jene damit noch über das verknüpfte Bewegurſache, nicht lieben würden. So eben ſtellt ſich der chriſtliche Philoſoph das allgemeine Beſte der geſammten Menſchheit zum letzten Zwecke bloß deßwegen ſo ernſtlich vor, weil er die Heiligkeit und Güte des wirklich exiſtirenden Willen Gottes mit herrſchender

Lie-

Liebe des Wohlgefallens, als seine Hauptbewegursache, ansieht; da ihn das allgemeine Beste der Menschheit in hundert Umständen, seines vorgesehenen äußerst geringen Grades halben, den er davon durch all sein Bestreben zu erreichen allein Hoffnung hat, nicht hinreichend rühren würde. Itzt erst durch herrschende Liebe des Wohlgefallens an jener reinsten absoluten Güte und Heiligkeit des göttlichen gesetzgebenden Willens (als causae moralis) getrieben, steckt er sich Handlungen zum letzten Zwecke bloß ihrer absoluten Güte, d. i. ihrer Gleichförmigkeit halben mit jenem so liebewürdigen göttlichen Willen vor; durch welche das allgemeine Beste zwar wirklich, als durch Mittel desselben, befördert wird, aber ohne daß doch solches allgemeine Beste selbst davon der letzte Zweck, und noch minder die wirksame Bewegursache des Wollens ist.

56.

Seine wunderlichen Begriffe von subjektiven und objektiven Zwecken werden zurechtgeführt.

6) Herr **Kant** würde sich wohl gehütet haben subjektive Zwecke von objektiven zu unterscheiden, und die ersten als durchaus alles absoluten Werths leer, und keines kategorischen Imperativs fähig zu erklären, wenn er einen deutlichen und vollständigen **Begriff von einem Zwecke überhaupt** gehabt hätte. Denn **ein Zweck** ist ein objektives Gut, das noch nicht wirklich ist, dessen objektive Güte, da sie uns, als durch unsere Kräfte zu erreichen möglich, vorgestellt wird, uns bewegt, daß wir selbes wirklich zu machen thätig verlangen. Entsteht das Verlangen selbes wirklich zu machen

aus

aus dem herrſchenden Wohlgefallen an der abſoluten Güte eines ſolchen zum Zweck gewählten Gutes, d. i. weil es uns wegen ihm ſelbſt gefällt (als bonum delectabile) und nicht bloß als Mittel, oder taugliches Gut, zur Erhaltung eines andern als Zweckes, ſo iſt es der letzte Zweck ſeines Verlangens; im widrigen Falle aber hat es nur eine reſpektive Güte als bloſſes Mittel eines andern abſoluten Gutes (bonum utile), und kann zwar ſolcher objektiven reſpektiven Güte halben, wenn es noch nicht exiſtirt, ſelbſt Zweck, aber nur ein nächſter, und einem weitern letzten Zwecke ſubordinirter Zweck, nicht letzter Zweck d. i. ein ſolcher Zweck werden, deſſen Verlangen nur die Liebe eines andern letzten Zweckes gebiethen kann, dem er als Mittel ſubordinirt iſt. So iſt die Geſundheit der letzte Zweck, deſſen Liebe das Verlangen nach der für ſich ſelbſt bittern Arzeney, als Mittel der Geſundheit, gebiethet. Man ſehe die Begriffe von cauſſa morali und cauſſa finali in meiner Ontologia §§. 265. 267., und den letztern noch deutlicher entwickelt in meiner Ethic. univ. chriſt. von §. 66. bis §. 95. Und nun

I. iſt ein Zweck nur das, was noch nicht exiſtirt, aber doch durch uns zur Exiſtenz gebracht werden kann.

II. Nur was als abſolut gut erkannt wird, kann als letzter Zweck fürgeſteckt werden.

III. Jeder letzte Zweck gebiethet ſeine Liebe des Wohlgefallens kategoriſch, jeder

nicht

nicht letzte Zweck aber für sich allein nur hypothetisch.

IV. Doch aber auch nicht jedes kategorische Aufboth eines jeden absoluten Guts, als letzten Zweckes, ist in allen Umständen, wo andere eben auch absolute Güter, als eben sowohl mögliche letzte Zwecke mit ihren Reizen entgegen stehen, hinreichend das Begehrungsvermögen für sich vielmehr vor andern mit einem Uebergewicht zu bestimmen.

V. Die Güter, so bloß Gegenstände der Sinne sind, sind sowohl absolute Güter, die kategorisch das Begehrungsvermögen für sich aufbiethen, als die bloß durch Vernunft erkannten.

VI. Ja auch jene erstere werden, in gewissen Umständen, und unter gewissen Einschränkungen der Mässigkeit des Verlangens, oft von der Vernunft selbst wenigst als Mittel respektiv wahrhaft gut, und von gültigem Werthe für alle vernünftige Menschen erklärt: ob sie schon als absolut gut, und kategorisch aufbiethend, folglich als herrschende Liebe für sich als letzte Zwecke foderend, der Vernunft widerstreiten.

VII. Nun aber hat uns Hr. Kant, nachdem er die Vernunft der durchgängigen Illusion im theoretischen will überwiesen haben, noch kein Kriterium angezeigt, aus welchem wir erkennen könnten, daß wenigst im praktischen Sache das Urtheil der Vernunft von der wah-

ren

ren absoluten objektiven Güte bloß möglicher Zwecke, ja von der Möglichkeit dieser Zwecke selbst, so gar aller Erfahrung der Sinnlichkeit selbst vorzuziehen sey. Itzt lese man noch einmal, was Hr. Kant von objektiven und subjektiven Zwecken, von ihrem absoluten und respektiven Werthe ꝛc. sagt, und bemerke das wahre Wirrwarr seiner Begriffe.

57.

Zweck kann eigentlich bloß das nicht mehr seyn, was schon wirklich existirt.

7) Was nun schon wirklich da ist, ist an sich selbst nicht fähig ein Zweck zu werden. Und wenn denn nur, was Zweck an sich selbst ist, ein Grund bestimmter Gesetze seyn kann, so kann auch in dem, was schon da ist, auch der vollständige Grund eines möglichen kategorischen Imperativs, d. i. praktischen Gesetzes, nicht liegen. Hr. Kant muß sammt seinen Begriffen auch seine ganze Sprache von diesen Dingen ändern, ehe er sich als ein so grosser Reformator an eine Metaphysik der Sitten wagen darf.

58.

Das zweyte oberste Princip der Sittlichkeit des Herrn Kant ist also in seinem Ausdruck sehr unmetaphysisch.

8) Hier nun stieß dem Hr. Kant eine grosse Wahrheit auf, welche er aber, seiner verworrenen metaphysischen Begriffe halben vom Zwecke und Mitteln, und weil er alle moralische Begriffe ohne Voraussetzung einer Theologie zu erläutern entschlossen war, äußerst verwirrt und unvollkommen vorträgt. Sein Hauptsatz ist: „alle Menschen müssen von Menschen als Zwecke von absolutem

ſolutem Werthe, nie als bloß Mittel behandelt werden. Denn das letztere gilt nur von Sachen, welche keine vernünftige Weſen ſind.„

a) Allein 1) der Ausdruck iſt einmal nicht genau metaphyſiſch: weil Menſchen, als ſchon vorhandene Dinge, ja nicht erſt Zweck an ſich ſelbſt ſeyn können, die wir uns wirklich zu machen vornehmen können. Was den Fehler des Ausdruckes vergröſſert, iſt, daß Hr. Kant ſo gar Glückſeligkeit der Menſchen nicht für den Zweck der Moralgeſetze will gelten laſſen, ſondern ſelbe nur zu den nach ſeiner Meinung ohnehin unbeſtimmbaren pragmatiſchen Geſetzen der Klugheit hinweiſt (S. 42. Krit. S. 806.) 2 Der Beweis iſt noch ſchlechter; weil er blos negativ iſt, und nur eine Folge des Gegentheils enthält, welche, ob ſie nicht gern eingeſtanden ſoll werden, eben hier erſt die Frage iſt; welche man auch nach Hr. Kants Kritik vielmehr einzugeſtehen, als zu widerſprechen geneigt wäre: „weil ſonſt gar nichts von abſolutem Werthe, und gar kein praktiſches Princip anzutreffen wäre.„

b) Man würde die wirklich groſſen Wahrheiten, welche unter ſo verworrener Vorſtellung der geſunden Vernunft des Hr. Kant vorſchwebten, in meiner Ethica communi chriſtiana P. III. Sect. I. von §. 2. bis §. 10. und Sect. II 944. 945. gewiß mit dem Gehalt eines ganz andern Gewichtes ausgedrückt

Deſſen doch gewiß ſehr wichtiger Innhalt wird alſo deutlicher auseinander geſetzt.

gedrückt finden. Am ersten Orte zeige ich den absoluten wesentlichen Werth der Person (d. i. die Würde) eines jeden Menschen geradezu a priori, aber immer mit Bezuge auf Gott, als dessen Ebenbild ich in ihm bemerke; zugleich aber auch die Größe der zufälligen Glückseligkeit, deren er fähig ist, und zu welcher alle Menschen einander verhülflich seyn können. Nur diese Glückseligkeit, zu welcher ich ihm, und er mir, verhülflich seyn kann, ist ein möglicher objektiver Zweck für mich; welcher aber ohne die Liebe des Wohlgefallens an jenem absoluten wesentlichen Werth des Menschen (der folglich die Stelle einer caullae moralis durch seine schon vorhandene objektive Güte zu solcher Liebe vertritt) für sich allein die Kraft nicht hätte die Liebe des Wohlwollens gegen andere Menschen in mir kategorisch aufzufodern, als deren Natur ist, daß sie nur aus der Liebe des Wohlgefallens an der wirklichen, und schon als wirklich erkannten Vollkommenheit des jenigen für sich selbst entspringt, dem man Gutes wollen soll (Eth. univ. christ. 76. 78.).

An der zweyten Stelle beweise ich aus dem nämlichen Grunde, aus welchem ich in Eth. com. christ. P. III. Sect. I. §. 93. schon bewiesen hatte, daß ein jeder Mensch, mit allem Recht, und aus Pflicht, eine Vorliebe des Wohlwollens gegen sich vor andern Menschen habe, daß er auch mit allem Recht, und aus Pflicht, sich seine eigene Glückseligkeit zum ersten Hauptzweck, die Glückselig-

seligkeit hingegen anderer seiner Mitmenschen nur als einen nachgeordneten Zweck fürstecke: weil nämlich ein jeder Mensch erst durch ordentliche Kultur seiner eigenen innerlichen und äußerlichen Güter recht fähig wird, auch die Kultur der Glückseligkeit anderer Menschen ordentlich und kräftig zu befördern. Und nun aus diesem Grundsatze, der für alle Menschen auf gleiche Art gilt, schließ ich das bisher nie gründlich und a priori erwiesene allgemeine ursprüngliche Freyheitsrecht aller Menschen, kraft welches Rechts keiner den andern zwingen, keiner sich des andern, als seines Gutes, so wie es bey anderen Sachen erlaubt ist, bemächtigen, noch sich dessen Person als eines Mittels seiner eigenen Glückseligkeit nach Willkur gebrauchen darf. Denn obschon so was von allen andern erschaffenen Dingen gilt, welche selbst keine vernünftige Wesen, und folglich keiner eigentlichen Glückseligkeit, ja wohl auch aus Abgang alles innern Sinns auch keiner Selbstliebe, noch eines Rechts über sich selbst, fähig sind; so kann so was doch bey eben auch vernünftigen Wesen immer mehr gelten; weil ein jedes das gleiche Recht hat, zu erst für seine Glückseligkeit als Hauptzweck zu sorgen, und dann selbst zu beurtheilen, wie viel ihm diese Hauptsorge Zeit und Kräfte übrig lasse, um sich hernach auch für anderer Menschen Wohlseyn zu verwenden.

Und nun steht zwar der obige Satz des Kantischen Princips viel deutlicher und richtiger, wie

folgt,

folgt, ausgedruckt, aber auch viel fester da: „Nur Sachen, welche keine vernünftige Wesen sind, nicht aber auch diese selbst, darf ein Mensch bloß als Mittel für seine Glückseligkeit als seinen Zweck behandeln; und obschon jeder das Recht, ja gar die Pflicht hat, seine eigene Glückseligkeit sich zum Hauptzweck fürzustecken; so hat er doch auch Pflicht, selbst zur Glückseligkeit eines jeden seiner Mitmenschen, als einem nachgeordneten Zwecke, eben so wie für seine eigene, so viel er ohne derselben Nachtheil kann, sich zu verwenden. „ Allein itzt ist dieß kein oberstes, sondern ein schon selbst aus dem Gesetze der ordentlichen Selbst- sowohl als Menschenliebe abgeleitetes Princip mehr.

59.

Und nun zeigt sich viel offenbar Fehlerhaftes in diesem zweyten Kantischen Princip.

9) Aber itzt kann einmal, wenn es jedoch ein oberstes praktisches Princip mit einem kategorischen Imperativ geben soll, sein Grund dieser nicht mehr seyn: „die vernünftige Natur existirt als Zweck an sich selbst „ Denn 1) nicht der Existenz nach, sondern nur durch Vorstellung, wird etwas zu einem Zweck; weil ja causa finalis nur eine causa intentionalis ist. 2) Nicht die Natur selbst des vernünftigen Wesens, sondern seine Glückseligkeit ist ein Zweck, den sich fürzustecken Pflicht ist. 3) Daß ich auch anderer Menschen Glückseligkeit mir als Nebenzweck fürstecken soll, ist schon ein abgeleiteter Satz; wie der Satz, liebe

deinen

deinen Nächsten wie dich selbst, schon ein abgeleiteter Satz ist, der die Liebe deiner selbst voraussetzt. 4) Sich selbst aber zu lieben, d. i. seine Glückseligkeit zum Zweck zu haben, das ist Naturgesetz, kein Moralgesetz. Das Moralgesetz gebiethet nicht erst Selbstliebe, die uns nicht mehr frey ist, sondern nur Ordnung in der Selbstliebe, und dann eine gleiche Ordnung in der Nächstenliebe. Der wahre Grund also des wahren obersten Princips aller Moralgesetze muß den Grund aller Ordnung der Liebe enthalten. So ein Princip muß selbst unter den verschiedenen Zwecken Ordnung bestimmen. Denn in der Selbstliebe sowohl als Menschenliebe giebt es gute und böse Zwecke. Und nun diese Ordnung kannte Jesus Christus wohl besser, als Hr. Kant, und hat uns deßwegen das so schöne und fruchtbare oberste Princip aller Ordnung der Liebe, gegen uns selbst, und gegen andere Menschen, gegeben: **Liebe deinen Gott und Herrn aus ganzem Herzen, und aus allen deinen Kräften.** Allein Hr. Kant hat sich schon in Kopf gesetzt eine Moral ohne Theologie zu erfinden, und gleichwohl etwa noch aus solcher Moral den verlohrnen Glaube an Gott herzuleiten.

60.

Die Beweise des Hr. Kant von der Richtigkeit desselben halten nicht Stich.

10) Es fallen also auch die Beweise der Richtigkeit des Kantischen obersten Princips der Sittlichkeit von sich selbst weg. Denn

a) wenn wir auch dem Hr. Kant im schicklichern Ausdrucke sein ganzes Princip als richtig zu-

zulaſſen, iſt es doch kein oberſtes, und zum Theile gar kein Moralprincip. Denn der zweyte Theil, **behandle auch deinen Nebenmenſchen als Zweck**, iſt nur abgeleitet; und der erſte, **behandle dich ſelbſt als Zweck**, iſt gar kein Moralgeſetz, ſondern Naturgeſetz.

b) Da nur meine Glückſeligkeit mein Zweck iſt, nicht meine Natur ſelbſt; dieſelbe aber theils in Abweſenheit alles Uebels, und theils im Genuße des Guten beſteht: wie erweist mirs Hr. **Kant**, daß der Selbſtmörder ſich gar nicht als Zweck behandelt? Und welchen in verzweifelte Umſtände gerathenen Menſchen wird dieſer Gedanke vom Selbſtmorde abſchrecken: Es ſtreitet wider deine Natur, daß du dich ermorden wolleſt, als welche zum Leben einen angebohrnen Hang hat? O! die untheologiſchen Moraliſten bringen ſo ſeichte Beweiſe immer gegen den Selbſtmord, daß es kein Wunder iſt, daß ſelber ſo gemein werde.

c) Ich habe in meiner Ethica univ. chriſt. §. 559. viel einen genauern Beweis von der primitiven Würde jenes chriſtlichen oberſten Princips aller vollſtändigen Moral, **Liebe Gott über alles** ꝛc., gegeben. Ein ſolches oberſtes Princip muß nämlich folgende Eigenſchaften als weſentliche enthalten: 1) Es muß für ſich ſelbſt ein unmittelbar evidenter Satz ſeyn: 2) Es muß ſelbſt ein Moralgeſetz ſeyn, das aus keinem andern Moralgeſetze erſt abgeleitet zu werden zu ſeiner Evi-

denz

denz wonndthen hat: 3) Es muß als Moralgeſetz unmittelbar, allgemein und kategoriſch, den primitiven Willensakt aufbiethen, welcher allein, als primitiver und herrſchender Akt des Willens, alle andere Akte des Willens zu gebiethen Macht hat, welche immer durch Moralgeſetze können gebothen werden. 4) Es muß alſo in der Natur ſelbſt des ganzen Begehrungsvermögens gegründet ſeyn. Und nun ein ſolches, mit allen dieſen Eigenſchaften begabtes Princip iſt jenes chriſtliche, **liebe Gott über alles**, d. i. trage herrſchende Liebe des Wohlgefallens an den unendlichen Vollkommenheiten deines Gottes.

Denn 1) offenbar iſt es, daß das reinſte und alles Gute vollſtändig enthaltende Gut vor allen andern, die alle unrein und unvollkommen ſind, gefallen ſoll. 2) Es iſt ein Moralgeſetz ohne Ableitung von einem andern. 3) Es biethet auf den allein primitiven Akt alles Wollens, die Liebe des Wohlgefallens an der abſoluten Güte Gottes, als der Richtſchnur, dem Innbegriffe, und Urſprung aller andern möglichen wahren abſoluten Güte, deren Wohlgefallen die Vernunft billigen kann. Es biethet aber dieſe Liebe des Wohlgefallens auf mit ſo einem objektiven abſoluten Uebergewicht über alle andere Gegenſtände derſelben, daß eine ihm entſprechende Liebe von ſich ſelbſt über alle andere herrſchend ſeyn muß. 4) Es iſt endlich ſelbſt in der ganzen Natur des vernünftigen Begehrungsvermögens gegründet, als dem weſentlich iſt reines

und vollständiges Gut zu verlangen, und an allem, was dem zuwider ist, so fern es nur solchen Widerspruch erkennt, nothwendig zu verabscheuen, eben weil es nichts anderst, als unter Vorstellung einer Güte, lieben, und nichts anderst, als unter Vorstellung von einem Uebel, verabscheuen kann.

Und nun nach Maaß, daß ein Gegenstand diesem ersten Innbegriff aller Liebewürdigkeit an Gleichheit nahe kömmt, so wird dessen Liebe auch Liebe gegen so einen jeden Gegenstand gebiethen; zu erst zwar gegen uns selbst, die wir uns zu erst, und erst nach uns andere Menschen, als gleichfalls Ebenbilder Gottes, kennen. Die Liebe des Wohlgefallens an unserm und anderer Menschen absolutem wesentlichem Werthe (welcher die Stelle einer causae moralis vertritt) wird die Liebe des Wohlwollens, zu erst gegen uns, und hernach auch gegen andere Menschen gebiethen, mittels welcher wir uns zu erst unsere, und hernach auch anderer Menschen Glückseligkeit zum letzten Zweck fürstecken. Aber eben die über alles herrschende primitive Liebe des Wohlgefallens an der unendlichen Vollkommenheit Gottes wird dann auch die ganze Ordnung der Liebe des Wohlwollens gegen uns und gegen andere Menschen so bestimmen, daß wir unsere und fremde Glückseligkeit nur in der Annäherung zu der wie immer uns möglichen Gleichheit mit der göttlichen Vollkommenheit setzen. Und nun eben diese ganz und gar bloß innere Glückseligkeit ist hier in diesem Leben, wenigst unsere eigene

gene Perſonen betreffend, nebſt göttlichem Beyſtand, der uns nie mangeln kann, allein in unſrer Macht, und von uns zu erreichen, wenigſt bis auf einen, freylich auch noch ſehr unvollkommenen Grad möglich. Ja könnten wir uns auch nur ohne offenbarem Widerſpruch vorſtellen, daß ein unendlich vollkommener und gütiger Gott uns keine nähere Theilnehmung an ſeiner Gleichheit und Glückſeligkeit in einem künftigen Leben mittheilen könnte, oder wollte, als bloß welche wir noch in dieſem Leben durch alle unſre Moralität zu erreichen allein hoffen können: ſo müßten wir, unerachtet alles deſſen, was unſre ſpekulative Vernunft uns von der Würde unſrer auch hier doch noch möglichen Annäherung zur Gleichheit Gottes groſſes vorſtellt, doch redlich bekennen, die praktiſchen Reize und Aufbothe aller Moralgeſetze und Tugend wären viel zu ſchwach, um überhaupt gegen die kategoriſchen Reize des Laſters bey Menſchen von unſrer Art das Uebergewicht zu behaupten. Gewiß wäre dieſer ihre Schuld ſehr gering, und alles Mitleidens, kaum aber einer Strafe würdig, wenn ſie die ihnen moraliſch unmöglichen Vorſchriften, mehr ſpekulativ, als praktiſch aufbiethender Moralgeſetze nicht befolgten.

d) Wollte man aber mit Hr. Kant in vollem Ernſte allen Bezug auf Gott und auf Gewißheit von deſſen Daſeyn bey jenem vermeinten oberſten Princip aller Moralität (behandle alle Menſchen als Zwecke) bey Seite legen; ſo läugne ich

ich ſchlechtweg ſelbſt ſeine einleuchtende allgemeine Wahrheit, und fodere einen Beweis von dem, daß, wenn ich mich offenbar an Macht und Witz andern Menſchen weit und ſicher überlegen fühle, in ſolchem Falle noch durch ein vernünftiges Moralgeſetz überzeugt werden könne, ich ſoll mich nie meines Mitmenſchen bloß als Mittel zum Zwecke meiner Glückſeligkeit auf jene Art, wie anderer unvernünftigen Dinge, auch nur ſo weit, mit ihm angethaner Gewalt und wider ſeinen Willen gebrauchen, als es ohne ſeinen groſſen Nachtheil geſchehen kann.

61.

Unverſtändlichkeit des Herrn Kant in ſeiner Abtheilung der Pflichten.

11) Was Hr. **Kant** durch ſo eine Art **unvollkommener Pflichten** verſtehe, welche bloß zum Vortheil einer Neigung da und dort eine Ausnahm verſtatten, mag wohl ein anderer, ich aber gar nicht, einſehen. Denn billigt alsdann die Vernunft ſelbſt eine ſolche Neigung, ſo hört die Pflicht nicht der Neigung zu Liebe, ſondern der Vernunft zu Folge auf; und ſo war es nie eine für ſolchen Fall geltende Pflicht. Billigt aber die Vernunft ſelbſt ſo eine Neigung nicht, ſo leidet ſie auch keine Ausnahm zu deren Vortheil. Da Hr. **Kant** die Pflichten, welche natürliche Moralgeſetze auferlegen, in die **ſtrengeren**, und **weiteren** abtheilt, und die erſten **unnachläßlich und nothwendig**, die zweyten aber nur **verdienſtlich und zufällig** nennt, handelt er wiederum gegen alls allgemein angenommene und evidente Grundſätze.

Denn

Denn nicht nur die ſchlechtweg der gemeinen Glückſeligkeit als Zwecke widerſtreitenden Handlungen ſind unnachläßlich und nothwendig vom natürlichen Moralgeſetze verbothen; ſondern es ſind auch gewiſſe ſchlechtweg zu ſelbem Zwecke nothwendige, und folglich mit ſelben bloß übereinſtimmende, gute Handlungen eben ſo unnachläßlich und nothwendig gebothen; und überhaupt ſind alle natürlichen Moralgeſetze nothwendig und unveränderlich, auf keine Weiſe aber zufällig oder veränderlich.

62.

Vermeſſene Ausdrücke des Herrn Kant über das chriſtliche Princip: quod tibi non vis fieri etc.

12) Ich habe oben ſchon (Nro. 9.) dargethan, daß der erſte Theil des oberſten Moralprincips des Hr. **Kant** (**behandle dich ſelbſt immer als Zweck**) kein Moral- ſondern ſchon Naturgeſetz ſey. Wir haben alſo bloß von deſſen zweytem Theile (**behandle auch alle andere Menſchen, wie dich ſelbſt, als Zwecke**) noch zu entſcheiden, ob es eins mit jenem uns von Jeſus Chriſtus ſelbſt angegebenen ſey, quod vultis, ut faciant vobis etc.

1) Iſts wahr, daß dieſes von jenem des Hr. **Kant** abgeleitet ſey? Iſts nicht vielmehr von dem viel deutlichern zweyten Princip eben deſſelben Meiſters abgeleitet: **Liebe deinen Mitmenſchen wie dich ſelbſt**? Zeigt dieſes letztere nicht viel vollſtändiger die Ordnung der Zwecke ſelbſt an, mit welcher wir unſre eigene vor der fremden Glückſeligkeit, und doch dieſe wie unſre eigne - zum Zweck nehmen ſollen, da das Kantiſche Princip dieſe Ordnung gar nicht berührt?

2)

2) Da nun die Pflichten gegen uns ſelbſt, ſo fern ſie durch Moralgeſetze beſtimmt ſind, nicht Liebe gegen uns (denn dieſe iſt ſchon Naturgeſetz) ſondern Ordnung der Liebe gegen uns, befehlen, ſo taugt ja das Princip des Hr. **Kant** für dieſe gar nichts. Jeſus Chriſtus aber hat dieſe Pflichten ſchon durch ſein erſtes und gröſstes, folglich allein oberſtes Geboth vollkommen ſammt aller Ordnung der Liebe beſtimmt, da er ſagte: **Liebe deinen Gott und Herrn aus deinem ganzen Herzen**, als dein gröſstes Gut, nach welchem du alle andere meſſen und lieben ſollſt.

3) Hr. **Kant** läſtert nur, was er nicht verſteht. Dieſes von ihm als **trivial** verachtete Princip gebiethet nicht erſt Liebe aller Mitmenſchen; denn dieſe hatte Jeſus Chriſtus ſchon durch ſein zweytes Princip, **Liebe deinen Mitmenſchen wie dich ſelbſt**, gebothen; ſondern es lehrt nur die Art ſeinen Mitmenſchen zu lieben, **wie ſich ſelbſt**. Es iſt auch kein oberſtes Princip der Moral mehr; denn dieſs beſteht in jenem ganz allein, **Liebe Gott aus ganzem Herzen**. Doch iſts eben darum wahr, daſs dieſes ſchon abgeleitete Princip des göttlichen Lehrmeiſters der wahren Moral gar nicht eins mit jenem oberſten Princip der Moral des Hr. **Kant** ſey. Denn jenes erſte, ob es ſchon ſo wenig, als des Hr. **Kant** ſeines, ein oberſtes Princip iſt, erklärt doch die Pflichten der Liebe gegen andere Menſchen ohne allen Vergleich deutlicher und vollſtändiger **als das Kantiſche.**

4)

4) Hr. Kant darf ſich ja wohl mit ſeiner vermeinten Tiefſinnigkeit im Denken noch lange nicht mit dem göttlichen Lehrer meſſen; als deſſen tiefſinniges Princip er offenbar nicht einſah, da er ſagt: „der Verbrecher wurde aus dem Grunde dieſes Trivialſatzes gegen ſeinen ſtrafenden Richter argumentiren.„ Ich glaube ein viel minder tiefſinniger Richter, als Hr. Kant iſt, würde ihm flugs antworten: wollteſt du denn nicht, daß ich einen Verbrecher, der dich eben ſo beleidiget hätte, wie du deinen Mitmenſchen beleidiget haſt, eben ſo beſtrafen ſollte, um dir Sicherheit vor ſeinen fernern Angriffen zu verſchaffen? Stümper! Stümper! an wen wagt ſich eure Kriſis!!

63.

13) Da ich ſchon genug erwieſen habe, daß auch aus Erfahrung unfehlbar abſtrahirte Begriffe Allgemeinheit und Nothwendigkeit deßwegen erhalten, weil ſie nur die Möglichkeit ihrer Gegenſtände vorſtellen, ſo iſt dieſer Einwurf hier nicht mehr von Gewichte.

Hr. Kant hält ſich an ſeinen alten Irrthum immer feſt, daß Erfahrung keine allgemeine Begriffe darbiethen könne.

64.

14) Nun kömmt wieder ein Stolperer einer unfeſten Pſychologie; **die Idee des Willens jedes vernünftigen Weſens als eines allgemein geſetzgebenden Willens**! a) Ohne Zweifel hat Hr. Kant dieſe Idee von jener pſychologiſchen Regel, die ihn die geſunde Vernunft ſchon lehrte, abſtrahirt, daß nämlich eine primitive Anmuthung

Unpſychologiſche Erfindung des Hr. Kant von der Idee eines allgemein geſetzgebenden Willens,

des

als oberstem Princip der Moralität.

des Willens, wenn sie vollkommen herrschend wird, alle übrige Anmuthungen desselben mit sich übereinstimmen mache (Ethic. univ. christ. 62. 63. 67. VII. 71.) Deßwegen ist es ganz wahr, daß, **wenn der Wille einmal zu dieser primitiven Liebe der Uebereinstimmung aller seiner freyen Handlungen mit der praktischen Vernunft sich mit so einer herrschenden Kraft entschlossen hat, welche alle Kraft widriger Neigungen übertrifft, dieser Wille wirklich sich selbst in allen daraus folgenden,** der praktischen Vernunft gemäßen Handlungen wirklich durch seine herrschende Entschließung **zum Gesetze werde,** jedoch zum Naturgesetze, nicht mehr Moralgesetze. Denn alles von ihm herrschend gebothenes Wollen ist nicht mehr unmittelbar frey, sondern folgt nothwendig aus seiner einmal herrschenden primitiven Kraft.

Allein merket es denn Hr. **Kant** nicht, daß diese Gesetzgebung des Willens gegen sich selbst nur bedingt ist; **wenn er einmal sich zum primitiven Akt der mit vollkommener Kraft herrschenden Liebe des Wohlgefallens allein an der Uebereinstimmung seiner Handlungen mit der praktischen Vernunft entschlossen hat?** Es ist ja folglich in dem ganzen Imperativ dieses dritten Kantischen Princips gar nichts kategorisches oder absolutes. Alles kömmt erst auf ein kategorisches Aufboth zur Fassung jenes primitiven herrschenden Akts der Liebe des Wohlgefallens an

der

der Uebereinſtimmung mit den Geſetzen der Vernunft an. Und da giebt ſich ja unmöglich der Wille ſelbſt durch einen eigenen Akt das Geſetz; weil ja ſo vor dem erſten primitiven Akt des Willens ſchon ein anderer noch mehr primitiver, und über den zweyten primitiven herrſchender Akt des ſich ſelbſt geſetzgebenden Willens vonnöthen wäre; das ſich ſelbſt widerſpricht. Es iſt alſo alles, was ſich Hr. **Kant** ſelbſt über dieſes ſein drittes praktiſches Princip von S. 71. bis S. 74. ſo hoch zu gute ſpricht, eitel Blendwerk, und Paralogiſme. In jenem primitiven Akt des Willens findet ſich noch kein ſich ſelbſt geſetzgebender, ſondern nur dem Geſetze der Vernunft durchgäng'g ſich unterwerfender, obſchon freywillig ſich unterwerfender Willen. Und nun von dieſem Geſetze der Vernunft iſt die Hauptfrage: woher es die kategoriſche Kraft ſeines Aufboths des Willens zu ſo einer durchgängigen Unterwerfung hernehme, wenn in ſeiner Vorſtellung nichts von einem wirklich gewiß exiſtirenden Gott als Geſetzgeber vorkömmt? Nichts alſo, gar nichts hat Hr. **Kant** durch dieſe ſeine neu geſchaffene **Idee eines ſich ſelbſt in der Moral geſetzgebenden Willens** für die Kraft ſowohl als Realität ſeiner ganzen untheologiſchen Moral gewonnen, als daß er ſchwache und unpſychologiſche Denker mit einem ſcheinbaren, aber gänzlich ſinnsleeren Worte getäuſchet hat.

b) Doch laſſet uns dem Hr. **Kant** ſelbſt die Richtigkeit der geſunden Vernunft zeigen, wie leicht

ſie

ſie uns auf den rechten Weg führen würde, wenn wir ihr nur nicht durch Hartnäckigkeit und Verſeſſenheit auf den einmal angenommenen Lieblingsgedanken ſelbſt den Weg verriegelten. Nur führe er ſein eingebildetes Princip auf die von Jeſus Chriſtus uns gegebenen zurück, ſo wird alles hell werden. Dieſer giebt uns fürs erſte aus allen das an: **Liebe deinen Gott als das einzige reine, höchſte und wahre Gut, aus ganzem Herzen**: dann heißt das zweyte alſo: **willſt du aber deinen Gott ſo lieben, ſo liebe auch alle Menſchen wie dich ſelbſt.** Das erſte iſt Vernunftgeſetz, und zugleich erſtes und oberſtes Geſetz. Folgt der Wille dieſem Aufgeboth mit herrſchender Liebe Gottes, ſo wird der Imperativ des zweyten abſolut und kategoriſch, kraft des primitiven herrſchenden Willens, da er vor dieſem mittels des Vernunftgeſetzes nur hypothetiſch war. Und nun Gott über alles lieben, heißt ſeine wahre Glückſeligkeit zum herrſchenden Zwecke nehmen, d. i. ſich ſelbſt wahrhaft und ordentlich lieben. Alle Menſchen aber eben ſo lieben, heißt ihre ganz gleiche Glückſeligkeit ſich eben ſo wie die unſrige zum Zwecke, aber doch zu einem der unſrigen nachgeordneten Zwecke nehmen. Alſo nur Gott in die Vorſtellung eines oberſten Moralgeſetzes gebracht, und alles giebt ſich von ſich ſelbſt.

65.

Fernere Fortſetzung des Kanti-

Fernere Fortſetzung des Syſtems des Hr. Kant über den Begriff eines kategoriſch gebie-

gebiethenden obersten Moralgesetzes. 1) Hr. Kant glaubt (S. 71.) nun in dieser Idee eines allgemein Gesetze gebenden Willens, wenn nur ihre Realität könnte erwiesen werden, alles zu finden, was zu einem kategorischen Imperativ erfodert wird, und er muthet (S. 73.) bloß dem, daß man nie auf so einen Gedanken gekommen sey, zu, daß alle bisherigen Bemühungen fehlschlagen mußten, mit welchen man ein Princip der Sittlichkeit ausfindig zu machen unternommen hat. „ Denn, sagt er, wenn man sich ihn nur als einem Gesetze (welches es auch sey) unterworfen dachte; so müßte dieses irgend **ein Interesse** als Reiz oder Zwang bey sich führen, weil es nicht als Gesetz aus seinem Willen entsprang, sondern dieser gesetzmäßig von **etwas andern** genöthiget wurde, auf gewisse Weise zu handeln. Durch diese ganz nothwendige Folgerung aber war alle Arbeit, einen obersten Grund der Pflicht zu finden, unwiderbringlich verdorben. Denn man bekam niemals Pflicht, sondern Nothwendigkeit der Handlung aus einem gewissen Interesse heraus. Dieses mochte nun ein eigenes oder fremdes Interesse seyn. Aber alsdann mußte der Imperativ jederzeit bedingt ausfallen, und konnte zum moralischen Gebot nicht taugen. „ Itzt giebt Hr. **Kant** dieser seiner Erfindung einen griechischen Name, und heißt sie das Princip **der Autonomie des Willens**, in dessen Gegensatze er jedes andere zur **Heteronomie** zählet. Und das ist freylich schon eine kleine Empfehlung neuer Gedanken bey gemeinen Köpfen,

1) Hr. Kant glaubt (S. 71.) nun in dieser Idee eines allgemein Gesetze gebenden Willens, wenn nur ihre Realität könnte erwiesen werden, alles zu finden, was zu einem kategorischen Imperativ erfodert wird, und er muthet (S. 73.) bloß dem, daß man nie auf so einen Gedanken gekommen sey, zu, daß alle bisherigen Bemühungen fehlschlagen mußten, mit welchen man ein Princip der Sittlichkeit ausfindig zu machen unternommen hat. „ Denn, sagt er, wenn man sich ihn nur als einem Gesetze (welches es auch sey) unterworfen dachte; so müßte dieses irgend **ein Interesse** als Reiz oder Zwang bey sich führen, weil es nicht als Gesetz aus seinem Willen entsprang, sondern dieser gesetzmäßig von **etwas andern** genöthiget wurde, auf gewisse Weise zu handeln. Durch diese ganz nothwendige Folgerung aber war alle Arbeit, einen obersten Grund der Pflicht zu finden, unwiderbringlich verdorben. Denn man bekam niemals Pflicht, sondern Nothwendigkeit der Handlung aus einem gewissen Interesse heraus. Dieses mochte nun ein eigenes oder fremdes Interesse seyn. Aber alsdann mußte der Imperativ jederzeit bedingt ausfallen, und konnte zum moralischen Gebot nicht taugen. „ Itzt giebt Hr. **Kant** dieser seiner Erfindung einen griechischen Name, und heißt sie das Princip **der Autonomie des Willens**, in dessen Gegensatze er jedes andere zur **Heteronomie** zählet. Und das ist freylich schon eine kleine Empfehlung neuer Gedanken bey gemeinen Köpfen,

schen Systems über das kategorische eines Moralgesetzes.

2) Aus dieſem Princip der Autonomie bildete ſich in dem Tiefſinne des Hr. **Kant** wieder ein neuer ſittlicher Begriff eines **Reichs der Zwecke**, d. i. der ſyſtematiſchen Verbindung verſchiedener vernünftiger Weſen durch gemeinſchaftliche Zwecke. Denn alle Menſchen können **als ein Ganzes aller Zwecke in ſyſtematiſcher Verbindung gedacht werden**, „weil die Geſetze die Zwecke ihrer Allgemeinheit nach beſtimmen.„ (S. 74.). „Denn 1) vernünftige Weſen ſtehen alle unter dem ſie alle gleich verbindenden Geſetz, daß jedes derſelben ſich und alle andere niemals bloß als Mittel, ſondern jederzeit zugleich als Zweck an ſich ſelbſt behandeln dürfe. 2) Ein jedes vernünftiges Weſen gehört zu dieſem Reiche der Zwecke **als Glied**, wenn es darinn zwar allgemein geſetzgebend, aber auch dieſen Geſetzen ſelbſt unterworfen iſt: **als Oberhaupt** aber, wenn es als geſetzgebend keinem Willen eines andern unterworfen iſt. 3) Selbes muß ſich aber jederzeit als geſetzgebend in einem durch Freyheit des Willens möglichen Reiche der Zwecke betrachten, es mag nun ſeyn als Glied, oder als Oberhaupt. 4) Den Platz des letztern kann es aber nicht bloß durch die Maxime ſeines Willens, ſondern nur alsdann behaupten, wenn es ein völlig unabhängiges Weſen iſt, ohne Bedürfniß und Einſchränkung ſeines, dem Willen adäquaten Vermögens.„ (S. 75.).

3) Nun ſchließt Hr. **Kant**: a) „**Moralität** beſteht alſo in der Beziehung aller Handlung auf die Geſetzgebung, dadurch allein ein Reich der Zwecke mög-

mdglich iſt. b) Dieſe Geſetzgebung muß aber in jedem vernünftigen Weſen ſelbſt angetroffen werden, und aus ſeinem Willen entſpringen kdnnen, deſſen Princip eine für alle Menſchen zum Geſetz dienliche Allgemeinheit ſeiner Maxime ſey. c) Sind nun die Maximen mit dieſem oberſten und erſten objektiven Princip der vernünftigen Weſen, als allgemein geſetzgebend, nicht durch ihre Natur ſchon nothwendig einſtimmig, ſo heißt die Nothwendigkeit der Handlung nach jenem Princip praktiſche Nöthigung, d. i. **Pflicht.** d) Pflicht kömmt nicht dem Oberhaupte im Reiche der Zwecke, wohl aber jedem Gliede, und zwar allen in gleicher Maaße zu. e) Dieſe Pflicht beruht gar nicht auf Gefühlen, Antrieben und Neigungen, ſondern bloß auf dem Verhältniſſe vernünftiger Weſen zu einander; in welchem (Verhältniſſe) der Wille eines vernünftigen Weſens jederzeit zugleich als geſetzgebend betrachtet werden muß, weil es ſie ſonſt nicht als **Zweck an ſich ſelbſt** vorſtellen könnte.„ (S. 76.)

4) „Die Vernunft bezieht alſo (S. 76.) jede Maxime des Willens als allgemein geſetzgebend auf jeden andern Willen, und auch auf jede Handlung gegen ſich ſelbſt, und dieß zwar nicht um irgend eines andern praktiſchen Beweggrundes, ſondern (bloß) aus der **Idee der Würde** eines vernünftigen Weſens, das keinem Geſetze gehorcht, als dem, das es zugleich ſelbſt giebt.„ (S. 77.). Und nun kommen wieder neue Definitionen. „a) Im Reiche der Zwecke hat alles entweder einen **Preis**, oder

oder eine **Würde**. Was einen **Preis** hat, an deſſen Stelle kann auch etwas anders, als **Aequivalent**, geſetzet werden. Was dagegen über allen Preis erhaben iſt, mithin kein Aequivalent verſtattet, das hat eine **Würde**. b) Was ſich auf die allgemeine menſchliche Neigungen und Bedürfniſſe beziehet, hat einen **Marktpreis**. Das was, auch ohne ein Bedürfniß vorauszuſetzen, einem gewiſſen Geſchmacke, d. i. einem Wohlgefallen am bloſſen zweckloſen Spiel unſerer Gemüthskräfte gemäß iſt, hat einen **Affektionspreis**. c) Das aber, was die Bedingung ausmacht, unter der allein etwas Zweck an ſich ſeyn kann, hat nicht bloß einen **relativen Werth**, d. i. einen **Preis**, ſondern einen **innern Werth**, d. i. eine **Würde**. „

5) „ Nun (fährt Hr. **Kant** fort) iſt die Moralität die Bedingung, unter der allein ein vernünftiges Weſen Zweck an ſich ſelbſt ſeyn kann; weil nur durch ſie es möglich iſt, ein geſetzgebend Glied im Reiche der Zwecke zu ſeyn. a) **Alſo iſt Sittlichkeit und Menſchheit**, ſo fern dieſe zu jener fähig iſt, **dasjenige, was allein Würde hat.** b) Geſchicklichkeit und Fleiß im Arbeiten haben einen Marktpreis: c) Witz, lebhafte Einbildungskraft, und Launen, einen Affektionspreis: d) Dagegen Treue im Verſprechen, Wohlwollen aus Grundſätzen (nicht aus Inſtinkt) haben einen innern Werth. e) Natur und Kunſt enthalten nichts, was ſie in Ermanglung derſelben an ihre

Stelle

Stelle ſetzen könnten. Denn ihr Werth beſteht nicht in den Wirkungen, die daraus entſpringen, im Vortheile und Nutzen, den ſie ſchaffen, ſondern in den Geſinnungen, d. i. in den Maximen des Willens, die ſich auf dieſe Art in Handlungen zu offenbaren bereit ſind, obgleich auch der Erfolg ſie nicht begünſtigte. f) Dieſe Handlungen bedürfen auch keiner Empfehlung von irgend einer ſubjektiven Diſpoſition oder Geſchmack ſie mit unmittelbarer Gunſt und Wohlgefallen anzuſehen, keines unmittelbaren Hanges, oder Gefühles für dieſelbe. g) Sie ſtellen ſich dem Willen, der ſie ausübt, als Gegenſtand einer unmittelbaren Achtung dar, dazu nichts als Vernunft gefodert wird, um ſie dem Willen aufzuerlegen, nicht von ihm zu erſchmeicheln, welches letztere bey Pflichten ohnedem ein Widerſpruch wäre. h) Dieſe Schätzung giebt alſo den Werth einer ſolchen Denkungsart (Geſinnung wollte ich ſie nennen) als Würde zu erkennen, und ſetzt ſie über allen Preis unendlich weg, mit dem ſie gar nicht in Anſchlag und Vergleichung gebracht werden kann, ohne ſich gleichſam an der Heiligkeit derſelben zu vergreifen.„ (S. 78.).

6) „Und was iſt denn nun, was die ſittlich gute Geſinnung, oder die Tugend, berechtigt, ſo hohe Anſprüche zu machen? (S. 79.) a) Es iſt nichts geringeres als der Antheil, den ſie dem vernünftigen Weſen an der allgemeinen Geſetzgebung verſchafft, und es hiedurch zum Gliede in einem möglichen Reiche der Zwecke tauglich macht, wozu

es durch seine eigene Natur schon bestimmt war, als Zweck an sich selbst, und eben darum als gesetzgebend im Reiche der Zwecke, in Ansehung aller Naturgesetze als frey, nur denjenigen allein gehorchend, die es selbst giebt, und nach welchen seine Maximen zu einer allgemeinen Gesetzgebung gehören können, der er sich zugleich selbst unterwirft.„ b) „Denn es hat nichts einen Werth, als den ihm das Gesetz bestimmt. c) Die Gesetzgebung selbst aber, die allen Werth bestimmt, muß eben darum eine Würde, d. i. einen unbedingten, unvergleichbaren Werth haben, für welchen das Wort Achtung allein den geziemenden Ausdruck der Schätzung abgiebt, die ein vernünftiges Wesen über sie anzustellen hat. d) Autonomie ist also der Grund der Würde der menschlichen, und jeder vernünftigen Natur.„

66.

Erläuterungen solcher neuen sehr verwirrenen Begriffe.

Erläuterungen über das viele Verworrene in den hier vorgebrachten Begriffen von Moralität und deren obersten Princip.

Ohne Grund und wider die Natur einer Begehrungsvermögens weiset Herr Kant an dem Begriff

1) Nachdem ich den Begriff des Hr. Kant von der Autonomie des Willens schon oben (64. N. 14. lit. a.) als ganz sich selbst widersprechend dargestellt habe, so braucht es, um diesen Widerspruch noch mehr einleuchtend zu machen, mehr nicht, als daß ich alles verworrene, was in jedem so widersprechend in eines zusammen gebauscht

bauſcht wird, deutlich von einander unterſcheide, und ſonderheitlich entwickle. Was nun den hier vorkommenden erſten Numer der Kantiſchen Gedanken über Moralgeſetze betrifft, wo Hr. **Kant** glaubt, alle Mühe einen oberſten Grund von Pflicht zu finden ſey verlohren, wenn man in die Vorſtellung des Geſetzes einen Reiz von **Intereſſe** ſetzen würde, weil Nothwendigkeit der Handlung aus einem gewiſſen Intereſſe niemals **Pflicht** ſeyn kann; wer wird dieß mit den obigen Erklärungen des Hr. **Kant vom moraliſchen Intereſſe** zuſammenreimen können, von dem er ſelbſt ſagt (S. 17. ſieh oben §. 29.): alles moraliſche Intereſſe beſtehe lediglich in der Achtung des Geſetzes. Und da er nun die **Achtung** (S. 16. *) ſelbſt als eine Wirkung des Geſetzes auf das Subjekt, und nicht als Urſache desſelben will angeſehen wiſſen; da das moraliſche Intereſſe nach Hr. **Kant** (S. 28. *) die Abhängigkeit des Willens von Principien der Vernunft, und folglich ſowohl als die Achtung für das Geſetz ein Akt des Willens iſt (29.); ſo muß ja nothwendig auf Seite des, Intereſſe und Achtung des Willens wirkenden Geſetzes ein Reiz zu beyden vorkommen, oder es müßte ein Willensakt ohne allen Reiz, und ein vernünftiger (geſetzmäßiger) Willensakt ohne alle vernünftige Bewegurſache, entſtehen können. Wenn nur alſo das Geſetz einen von der Vernunft als wahrhaft gut und würdig gutgeheiſſenen Reiz vorſtellt, und Achtung für ſelben, d. i. vernünftige primitive Liebe des Wohlgefallens für ſelben aufbiethet, ſo ſtreitet ſo ein

ſe eines Geſetzes allen objektiven Reiz ganz ab.

Aufboth gewiß nicht mit der Pflicht Interesse an selbem zu nehmen, und Achtung für seine von der Vernunft als **wahrhaft**, d. i. so einer Vorliebe würdig, erklärten Güte zu haben.

Was heißt aber, **das objektive Gute als wahrhaftes Gut praktisch erklären?** Antwort: deutlich vorstellen, daß eine herrschende Vorliebe eben in diesen individuellen Umständen die rechte Ordnung der Zeit, des Orts, und den gehörigen Grad ihres Herrschens habe, um keinem größern oder nothwendigern physischen Gute hinderlich zu seyn. So eine Vorstellung, ob sie schon aus Abgang der hinreichenden Kraft ihres kategorischen Reizes zu einem wahren moralisch nöthigenden Gesetze allein noch nicht hinlänglich ist (41.), streitet doch so wenig mit der Pflicht selbst wesentlich, daß sie vielmehr selbst der Grund aller Möglichkeit eines Gesetzes a priori ist: weil doch kein vernünftiges Gesetz dem Willen ohne Vorstellung eines wahrhaft liebewürdigen Objekts Vorliebe für solches gebiethen kann. So ein Einwurf zeigt also klar genug, daß es über Moral so wenig als Psychologie bey Hr. **Kant** noch hell genug im Kopfe hergeht.

67.

Das unmetaphysische Begriffes von einem Reich der Zwecke.

2) Und nun **ein Reich der Zwecke!** Wenn muß so ein Begriff im Felde der Moral nicht auffallend seyn? Ich vermuthe, diese so verworrene unmetaphysische Idee sey bey Hr. **Kant** aus jenen

jenen zwoen metaphyſiſchen Regeln entſtanden, deren die erſte zur Vernunft gehört: finis determinat rationem mediorum (Ontol. 304. 310.); die zweyte: amor praedominans finis imperat omnes affectus circa media. Da nun Hr. Kant ſchon dieß für ſein erſtes oberſtes Princip ſich vorgeſtellt hatte, **behandle dich und alle deine Mitmenſchen nie bloß als Mittel, ſondern immer als Zwecke für ſich ſelbſt** (50. n. 9.), und nun auch die Idee eines ſich dieſes oberſte Geſetz ſelbſt auferlegenden freyen Willens ſchon entworfen hatte; ſo gäbe es freylich nach der erſten der eben beſagten Regeln wirklich ſich ſelbſt fürgeſteckte Zwecke, welche alle andere Handlungen über den Gebrauch der Mittel beſtimmten; und es gäbe auch ſchon nach der zweyten Regel einen wirklichen herrſchenden Willen der Vorliebe für jene Zwecke, welcher ſich ſelbſt alle durch dieſe Zwecke als allein dazu dienlich und vernünftig erklärte Handlungen über den Gebrauch der Mittel zum Geſetz machte.

cke, und des zweyten Kantiſchen Princips wird darge- than.

Nur wird die ganz noch unaufgelöste Frage übrig ſeyn: Wer giebt denn das oberſte Geſetz, **behandle alle Menſchen nur als Zwecke**? Giebt es der Wille ſich ſelbſt, oder giebt es die Vernunft dem Willen? Im erſten Falle handelte der Wille wahrlich ſelbſt noch nach keinem Geſetze, da er ſich ſo ein oberſtes, alle andere kategoriſch beſtimmendes Geſetz ſelbſt gäbe, und alle Moralgeſetze würden bloß willkürlich, und aus Laune entſtehen müſſen. Im zweyten Falle, der offenbar allein der

wirk-

wirkliche iſt, fällt das ganze Kartengebäude eines Reichs der Zwecke und der Autonomie des Willens, wie vom Winde umgeblaſen, zuſammen. Und nun da doch dieſer leere Name eines Reichs der Zwecke gar nichts in dem Syſteme des Hr. Kant weiter erklärt, ſo erkleckt dieſe einzige Bemerkung ſchon überflüßig, um ſeine Eitelkeit einzuſehen. Bisher hielt man den Begriff eines ſich ſelbſt ſeine Geſetze zur Verbindung aufbürdenden oberſten Regenten immer für widerſprechend. Aber nach Hr. Kant giebt es ſo viele ſich ſelbſt unterthane Oberhäupter, als Menſchen von geſunder Vernunft. Immer wird die Verwirrung der Begriffe durch das fortgeſetzt, daß Menſchen ſelbſt für Zwecke angeſehen werden, welche die Regeln der Mittel beſtimmen: da doch Zweck nur das iſt, was noch bloß als möglich vorhergeſehen, erſt den Wunſch erweckt, es wirklich zu machen. Und nun unter ſolchen Zwecken, derer es ſo viele, uns zugleicher Zeit mögliche, giebt, muß ja die freye Wahl des Willens zu erſt ſich nach einem Geſetze richten, daß kein Zweck mehr iſt. Nicht alſo die Zwecke geben das Geſetz, ſondern das Geſetz beſtimmt ſelbſt die Zwecke, und erſt, wenn der Wille in der Wahl der letzten Zwecke dem Geſetze ſich unterzieht, beſtimmt ſo ein herrſchender Gehorſam des Willens gegen das Geſetz alle übrige Wahl der Mittel nach der Vorſchrift des Zweckes.

Digitized by Google

68.

3) Da wir nun noch immer im Aufſuchen ſind, was eigentlich das Geſetz, und die kategoriſche Kraft des Aufboths eines Geſetzes ausmacht, was ſoll das mir in dem **Begriffe der Moralität** aufklären, wenn ich mit Hr. **Kant** ſage: „**Moralität beſteht in der Beziehung der Handlung auf Geſetzgebung!**„ Noch dazu iſt der Satz falſch: weil die Moralität der Handlung vielmehr der Grund a priori iſt für die Möglichkeit des Geſetzes, durch welches ſelbe ſoll gebothen werden, und nicht das Geſetz erſt der Grund a priori iſt, weßwegen die Handlung, wenn ſie ihm gemäß iſt, Moralität erhalte.

Moralität beſteht nicht bloß in der Beziehung der Handlung auf Geſetzgebung; wie Hr. Kant es hier glaubt.

Offenbar iſt es, daß die nämliche Handlung, wenn ſie itzt von einem durch ſeine Natur ſchon zu bloß durch Vernunftprincipien empfohlenen Handlungen beſtimmten vernünftigen Weſen geſchähe, itzt aber von einem nicht ſo durch Natur dazu beſtimmten Weſen aus freyer der Vernunft gemäßen Wahl vorgenommen würde, deßwegen an ſich ſelbſt ihrer Natur und phyſiſchen Güte halben, d. i. an ihrem phyſiſchen Werth, nichts unterſchieden, ſondern die nämliche wäre. Sie bekäme doch nur im zweyten Falle allein Moralität bloß durch das, daß ſie aus einem ſchlechtweg freyen Willen als ſeinem letzten Princip ihrer Wirklichkeit entſtund. Die Billigung der Vernunft von ſolcher Handlung, die Fixirung ihres innern Werthes wäre die nämliche in beyden Fällen. Nur wäre das nämliche

ſelbe

ſelbe billigende, oder ihren innern Werth fixirende Vernunftprincip im erſten Falle **Naturgeſetz**, im zweyten Pflicht, d. i. **Moralgeſetz**, und die Handlung hätte im erſten bloß **phyſiſche**, im zweyten auch **moraliſche Güte** oder **Vollkommenheit**. Offenbar iſt alſo **Moralität** oder **moraliſche Güte** einer Handlung nichts als die Freyheit einer phyſiſch guten Handlung, und eben dieſe ihre phyſiſche Güte iſt der Grund, warum ſie von der Vernunft als ein Princip der freyen Wahl vorgeſtellt, und durch ein Moralgeſetz zur Pflicht gemacht werden kann.

Will alſo Hr. **Kant** uns ſchon deutlich beweiſen, daß, ohne an einen göttlichen Geſetzgeber und von ihm aufgetragene Befehle zu denken, ſchon in dem objektiven Werth moraliſcher Handlungen eine kategoriſche hinreichende Kraft ſie uns zu gebiethen (d. i. uns zu ſelben moraliſch zu nöthigen) enthalten ſey, ſo zeige er uns nur, ohne Umſchweif und Wortgepränge, in ihrer bloß möglichen phyſiſchen Güte ſo vielen Reiz eines, oder ſelbſt letzten Zweckes, oder eines Mittels zu ſo einem hinreichend kategoriſch reizenden Zweck, daß unſer freye Wille durch ſo einen von der Vernunft als Geſetz uns vorgeſtellten Reiz mit hinreichendem Uebergewicht über alle wider ſelbe ſtreitende Gegentriebe der Sinnlichkeit moraliſch zur freyen Wahl ſolcher Handlungen genöthiget, d. i. verpflichtet werde. **Pflicht** wird alsdann eben dieſe moraliſche Nöthigung, (d. i. dieſes Uebergewicht des

Ver-

Vernunftreizes über den Reiz der Sinnlichkeit) für uns seyn; welche uns die Vernunft zwar vorstellen, aber nur die unveränderliche Natur der Handlung allein für sich selbst auflegen, unser Wille aber bloß frey befolgen wird: dabey er sich aber weder als Unterthan, weder als Oberhaupt, gegen sich, oder gegen andere Menschen, verhalten wird; weil weder er, weder ein anderer Mensch, Urheber von einem solchen Gesetze seyn wird. Und nun ist zum Unterthan eine Verhältniß zu einer andern Person als dem Urheber des Gesetzes nöthig; und zum Oberhaupt ist nöthig, daß man selbst als Urheber des einem andern auferlegten Gesetzes sich gegen diesen als Unterthan verhalte. Und so gäbe es eine **Pflicht ohne einen Unterthan, und ein Gesetz ohne Oberhaupt und Gesetzgeber.**

69.

Unrichtige Erklärungen des Hr. Kant von dem, was Preis und Würde sey.

4) Hier Nro. 4. zeigt Hr. **Kant** wiederum, daß er zu genauen Definitionen und Divisionen nicht aufgelegt sey. a.) Er erklärt uns, was **Preis**, und was **Würde** sey, dadurch, daß dem, was einen Preis hat, etwas von gleichem Preise (ein **Aequivalent**) substituirt werden könne, nicht aber dem, was Würde hat. Mit solchen Definitionen müßten wir freylich das Demonstriren in aller Philosophie aufgeben. Ich glaube, wie es eine **metaphysische** (wesentliche), **physische** (zufällige), und **moralische Güte, oder Vollkommenheit** giebt, so giebt es einen eben so verschiedenen Grad der Güte, d. i. **innern Werth** aller

Dinge,

Dinge, von welchem der Preis in dem äußerlichen Urtheile beſteht, welches die Menſchen von dem beſtimmten Verhältniß der Größe eines gegen den andern fällen. So lange ein Ding noch ein beſtimmtes Verhältniß der Größe ſeines innern Werths zu dem innern Werth eines andern hat, ſo kann auch ſein Preis nach ſelbem richtig durch den innern Werth einer andern Sache, als deſſen Maaß beſtimmt, und folglich auch etwas von gleichem innern Werthe mit angewieſen werden. Hat aber eine Sache einen ſo hohen innern Werth, daß alle andere Dinge gar kein beſtimmtes Verhältniß ihres innern Werths zu dem ſeinigen mehr haben, ſo hat es im Bezug auf alle ſolche Dinge keinen möglichen Preis, ſondern **Würde**, d. i. man kann in ſelben nichts von innerm Werthe finden, den man als ein Maaß von beſtimmter Verhältniß gegen ſelbes anerkennen, und durch Vervielfältigung desſelben ihm etwas von gleichem innern Werthe an die Seite ſtellen könnte.

Und nun ſo wird es auch eine **metaphyſiſche, phyſiſche**, und **moraliſche Würde** geben. Der **Menſch hat** in ſeinem Weſen eine **weſentliche (metaphyſiſche) Würde**, welche in ihrem innern Werthe ſo erhaben iſt, daß alle andere unvernünftige Weſen gar kein beſtimmtes Verhältniß der Größe des innern Werths ihres Weſens gegen ſelben haben, und deßwegen alle zuſammengenommen die Würde eines Menſchen nicht als ein Aequivalent erreichen können. Eben ſo iſt auch die phyſiſche

sische **Würde der Glückseligkeit eines Menschen** so erhaben, daß alles physische Wohlseyn unvernünftiger Dinge mit selber in kein Verhältniß ihres innern physischen Werths kommen kann. Doch **die durch selbst eigene Moralität**, d. i. guten Gebrauch eigener Freyheit, und folglich durch sich selbst als Urheber, **erworbene Glückseligkeit des Menschen hat so einen neuen innern Werth oder moralische Würde**, daß selbst die bloß physische und ohne freyes eigenes Zuthun woher immer erworbene gleiche Glückseligkeit gar keine Verhältniß und Commensurabilität zu selber haben kann. Diese ganze moralische Würde aber besteht eben in dem, daß man den innern Werth aller anderer Dinge, und selbst aller menschlichen Handlungen, immer allein nach den Regeln der wahren Weisheit, d. i. bloß nach ihrer physischen Güte als bloßer Mittel der wahren eigenen und anderer Menschen Glückseligkeit, nicht nur der Vernunft nach spekulativ beurtheilet, sondern praktisch aus eigener freyer Wahl gewählt habe.

b) Alles was sich zur bleß physischen Glückseligkeit bloß *als* physisch gutes Mittel verhält, und auch von andern benutzet werden kann, hat einen **Marktpreis**, d. i. es kann in andern eben auch physisch guten Mitteln einen gleichen innern Werth finden, und folglich ins Kommerz kommen. Auch der **Affectionspreis** entsteht nicht immer aus Wohlgefallen am bloßen zwecklosen Spiel unserer Gemüthskräfte. Denn er ist oft selbst aus Sittlichkeit und

Pflicht

Pflicht ſo über den innern bloß phyſiſch, oder metaphyſiſchen Werth beſtimmt; z. B. eine von einem wahren Freunde zum Andenken erhaltene geringe Schankung, ein ſelbſt verfertigtes Kunſtſtück, einen Sohn der Schmerzen ꝛc., haben wir ſelbſt mit Billigung der Vernunft in höherm Affektionswerth.

c) Zuletzt ſetzet Hr. **Kant** den **innern Werth** dem **reſpektiven Werth** entgegen, und hält den innern Werth überhaupt für den, welcher nur einem Dinge, das Zweck ſeyn kann, zukömmt. Nun hat ja alles Gute, ſo fern es gut iſt, einen innern ſeiner Güte entſprechenden Werth; aber nicht immer einen **abſoluten**, wegen dem es zum **Zwecke** fürgeſteckt werden kann; ſondern oft nur einen reſpektiven, als bloſſes **Mittel**. Unterdeſſen iſt **auch nicht eines jeden Zweckes innerer abſoluter Werth Würde**. Denn es giebt Zwecke, welche böſe werden und allen Werth in Umſtänden verlieren, da ſie andern Zwecken von höherm innern abſoluten Werthe entgegen ſtehen. Wollte aber Hr. **Kant Würde** nicht einem jeden **möglichen Zwecke** zugeſtehen, ſondern nur dem, der würdig wäre bezielt zu werden, ſo müßten wir uns, um die petitionem principii zu vermeiden, eine ganz andere Erklärung von **Würde** ausbitten. Wir finden alſo auch hier wiederum wenig richtiges in der moraliſchen Denkart des Hr. **Kant**.

70.

Richtigen Begriffe von dem Grunde des metaphyſiſchen, phyſiſchen und moraliſchen Werths, und der dieſen analogiſchen Würde.

5) **Moralität** iſt nun nach Hr. **Kant** die Bedingung, welche es möglich macht, daß ein vernünftiges Weſen Zweck an ſich ſelbſt ſeyn kann, und Menſchheit hat allein Würde, ſo fern ſie der Moralität fähig iſt. Ich aber halte es für ganz offenbar:) Daß die Menſchheit, ihrer Weſenheit nach ſchon eine metaphyſiſche Würde vor allen unvernünftigen Dingen habe (69. lit. b), welche ſelbſt der hinreichende Grund iſt, warum der Menſch das angebohrne Recht, und folglich eine ſittliche Macht, ja auch Pflicht habe, ſich aller nicht vernünftigen Dinge, als Mittel, zu ſeiner Glückſeligkeit, als Zweck derſelben zu bedienen. Und eben dieſe in allen Menſchen gleiche weſentliche Würde iſt der hinreichende Grund a priori, warum kein Menſch ein Recht, oder ſittliche Macht, und Befugniß habe ſich eines andern Menſchen bloß als Mittels zu ſeiner Glückſeligkeit als Zweck zu gebrauchen, ſondern daß vielmehr ein jeder Menſch Pflicht habe eines jeden andern Menſchen Glückſeligkeit eben ſo, wie die ſeinige, obſchon nur als einen der ſeinigen nachgeordneten Zweck, zu behandeln. Die metaphyſiſche Würde der Menſchheit und die phyſiſche Würde ihrer möglichen Glückſeligkeit iſt alſo allein der Grund a priori, warum das Wollen derſelben Glückſeligkeit als Zweck einen innern reſpektiven phyſiſchen, und wenn es frey, und der Pflicht gemäß iſt, auch einen moraliſchen Werth, und zwar nach Proportion ſeiner herrſchenden Kraft und Thätigkeit

tigkeit erhält; und nicht (wie Hr. **Kant** ganz umgekehrt denkt) die Sittlichkeit des Wollens solcher Glückseligkeit ist a priori der Grund oder die Bedingung, warum die Glückseligkeit aller vernünftigen Wesen Zweck an sich selbst von allem unsern Wollen seyn kann, und seyn muß.

Ist nun aber unser freyes Wollen wirklich aller wesentlichen Würde der Menschheit sowohl, als der physischen Würde seiner Zwecke, und folglich aller Pflicht gemäß, d. i. physisch und moralisch respektiv gut, so hat es selbst auch eine (nicht schon absolute, als selbst Zweck, sondern nur) **respektive, physische und moralische Würde** (d. i. jenen innern erhabenen **respektiven** Werth) an sich, welcher allein, ohne daß es ein anders Aequivalent giebt, den Preis der Glückseligkeit selbst verdienet. Erreichen wir nur diesen Preis der wahren Glückseligkeit durch vollkommen moralisch gutes Wollen, oder durch pflichtmäßige Moralität unsrer freyen Handlungen wirklich, so hat diese unsre Glückseligkeit nebst ihrer physischen, auch eine ganz besondere, moralische Würde an sich, welche in dem besteht, daß wir durch unsere, der wesentlichen Würde und dem würdigsten Zwecke eines Menschen gemäße, eigene, freye Handlungen selbst Urheber davon sind. Erreichen wir sie aber nicht, wenigst in diesem Leben, ob wir schon alle unsere Handlungen diesem der Menschheit allein würdigen Zwecke gemäß eingerichtet haben; weil wir nämlich theils durch niederträchtigen Mangel der dazu nothwendigen freyen

Mitwir-

Mitwirkung anderer Menſchen, theils durch ihre böſen dieſem Zwecke ſchnurgerade entgegengeſetzten Handlungen, an deren Erlangung gehindert worden ſind; ſo behalten jedoch jene unſere ſittlich guten Handlungen allen ihren nämlichen ſittlichen innern reſpektiven Werth und Verdienſt, durch welchen wir würdig wären jenen Zweck der Glückſeligkeit zu erreichen.

b) Handlungen der Geſchicklichkeit und des Fleißes (Geſchicklichkeit ſelbſt als eine erworbene Kraft iſt nicht feil) haben nur einen Marktpreis, d. i. nur einen phyſiſchen innern Werth, der ſeines gleichen haben kann, ſo fern ſie nur als bloß phyſiſch, und nicht nach Pflicht übernommen, betrachtet werden, als ohne welches ſie gar nicht moraliſch gut, und folglich ohne moraliſcher Würde ſind.

c) In eben ſolcher Betrachtung, und aus gleichem Grunde mögen Witz, Laune und lebhafte Phantaſie einen Affektionspreis haben, aber einen moraliſchen Werth haben ſie alsdann nicht.

d) Nur pflichtmäßige Handlungen, aus Pflicht unternommen, haben moraliſchen Werth und Würde. Wer zweifelt an dem allen!

e) Daß nun Handlungen, welche bloß phyſiſchen, abſoluten, oder reſpektiven, innern, aber gar keinen moraliſchen Werth haben, für kein Aequivalent gelten, noch in gleiche moraliſche Würde mit wirklich

wirklich moraliſch guten Handlungen kommen können, iſt ja nichts ſo ſeltſames. Denn obſchon das Materielle der Handlung in beyden Fällen gleich ſeyn mag, unterſcheidet ſich doch die eigentlich moraliſch gute Handlung durch das frey ſelbſt genommene Wohlgefallen des Willens an der nicht bloß materiellen, ſondern wahren und dem würdigſten Zweck gemäßen Güte der Handlung.

f. g. h) Kurz: unſere moraliſch guten pflichtmäßigen Handlungen haben einen innern ſittlichen, aber doch immer bloß **reſpektiven** Werth, als frey von uns angewandte phyſiſche Mittel den würdigen Zweck aller Menſchheit zu erreichen; deren Güte auch eben darum bloß und nicht ferner ſchätzbar iſt, als ſo fern ſie ſchickliche Mittel eines ſolchen Zweckes ſind (ontol. 310.)

71.

Nicht Autonomie, als ein leeres Wort, ſondern vollkommene Uebereinſtimmung als eines Mittels mit dem würdigſten Zwecke, macht die moraliſche Würde

6) Und itzt fragt Hr. **Kant** noch, was denn das ſey, was die ſittlich gute Geſinnung (Willenshandlung) berechtiget, ſo hohe Anſprüche zu machen. Wenn wir dieſe Frage deutlich ausdrücken wollen, ſo heißt ſie ſo viel als: **In wem beſteht denn jene innerliche moraliſche Würde einer ſittlich guten Handlung, wegen welcher ſie über den Werth aller bloß phyſiſch guten Handlungen ſo erhaben iſt, daß dieſe mit jenen in keinen gleichen Preis kommen können.** Und hier iſt ja die Auflöſung ganz leicht, und offenbar dieſe: **weil ſie eine freye herr-**

ſchende

freyer Handlungen aus.

ſchende Liebe des ſo würdigen Zweckes aller Menſchheit enthält, deren phyſiſche reſpektive Güte, als des unmittelbaren nächſten und nothwendigen Mittels jenes Zweckes, eben ihrer Freyheit wegen ihren Urheber dieſen groſſen Zweck der Glückſeligkeit wirklich zu erreichen würdig macht. Nun aber dieſe herrſchende Liebe des höchſten Zweckes, ob ſie ſchon, wenn ſie einmal wirklich vorhanden iſt, durch ihre herrſchende Macht allem übrigen nicht mehr unmittelbar freyen Wollen zum Geſetze (Naturgeſetze) wird, iſt doch ſelbſt ſchon Pflicht und vom Moralgeſetze gebothen, ehvor ſie wirklich iſt, und ſie iſt eigentlich die unmittelbar ſittlich gute, und dem Moralgeſetze unmittelbar unterworfene Handlung. Allein eben in dieſer primitiven Handlung verhält ſich der Wille offenbar nichts minder als ſich ſelbſt das Geſetz derſelben gebend, ſondern bloß als dem durch die Vernunft vorgeſtellten Geſetze unterworfen, und wirklich ſich nach ſelbem fügend. **Es bleibt alſo eine bloſſe ſich widerſprechende Erdichtung des Hr. Kant, daß Autonomie der Grund der Würde der vernünftigen Natur, oder der ſittlich guten Handlungen ſey; und Autonomie iſt in der wahren Moral bloß ein leeres Wort, oder dialektiſches Blendwerk.**

72.

Von S. 81. an ſchließt Hr. Kant mehrere Schlüſſe des Hr. Kant aus ſeinen vorhergehenden Sätzen, das den Be-

seinen Principien. griff eines schlechterdings guten Willens zu erklären dienen soll; als

a) Daß ein dergleichen schlechtweg guter Wille nun eben der allein wäre, , welcher nach einer Maxime handelte, deren Allgemeinheit als Gesetzes er zugleich wollen kann. Denn dieses sey die einzige Bedingung, unter der der Wille niemals mit sich selbst im Widerstreite seyn kann.

b) Ein Imperativ von solcher Maxime sey eben darum kategorisch: „weil die Gültigkeit des Willens, als eines allgemeinen Gesetzes für mögliche Handlungen, mit der allgemeinen Verknüpfung des Daseyns der Dinge nach allgemeinen Gesetzen Analogie hat.„

c) Die vernünftige Natur nimmt sich dadurch von den übrigen aus, daß sie ihr selbst einen Zweck setzt.„

d) Da aber in der Idee eines, ohne einschränkende Bedingung (der Erreichung dieses oder jenes Zwecks schlechterdings guten Willens, durchaus von allen zu bewirkenden Zwecke abstrahirt werden muß (als der jeden Willen nur realitiv gut machen würde, so wird der Zweck hier nicht als ein zu bewirkender, sondern selbstständiger Zweck, mithin nur negativ gedacht werden müßen, d. i. dem niemals zuwider gehandelt, der also niemals bloß als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck in jedem Wollen geschätzt werden muß.„

e) Dieser (Zweck kann nun nichts anders als das Subjekt aller möglichen Zwecke selbst seyn; weil dieses zugleich das Subjekt eines möglichen,

schlech-

ſchlechterdings guten Willens iſt; denn dieſer kann, ohne Widerſpruch, keinem andern Gegenſtande nachgeſetzt werden.„ (S. 82.)

73.

Anmerkungen über dieſe Sätze des Hr. Kant. Ueberhaupt ſind ſie lauter Beyſpiele einer durchgehends unordentlichen Denkart verworrener, und zum Theile ſchlechtweg falſcher Begriffe.

Anmerkungen über ſelbe.

a) Itzt vernehmen wir erſt den eigentlichen hinreichenden Grund, aus welchem Hr. Kant ſeinen erſten Satz (§. 1.) von der unbedingten Güte des guten Willens zu erſt aufſtellte. Er giebt uns hier eigentlich die ihm vor allen einleichtende **Definition eines guten Willens**, und ſagt: es iſt der jenige allein, den der, ſo ihn hat, wollen kann, daß ihn alle Menſchen in gleichen Umſtänden haben möchten: d. i. **der gute Wille iſt der allein, welcher allgemein gut iſt.** Und nun ſo werde ich mit gleichem Recht ſagen können: **ein böſer Willen iſt nur der, welcher allgemein bös iſt.** Darf ich aber nicht itzt mit gutem Fuge Hr. Kant noch bitten, mir einen Aufſchluß, d. i. ein noch höhers Princip zu geben, wie ich denn erkennen ſoll, welcher Wille allgemein gut, und welcher allgemein bös ſey. Jede Definition muß zwar allgemein ſeyn. Daß aber die Allgemeinheit der Definition ſelbſt ſtatt einer Definition gelte, habe ich noch in keiner Logik, ſelbſt auch nicht in der Me-

Die ſeltſame Erklärung, was ein moraliſch guter Wille ſey, wird zurechtgeführt.

thodenlehre des Hr. Kant, geleſen. Und nun iſt freylich jener erſte Satz des Hr. Kant (§. 7.) wenigſt ſeinem bejahenden Theile nach unläugbar: **ein guter Wille iſt ohne Einſchränkung gut:** weil nur der ein guter Wille iſt, der allgemein gut iſt. Hr. Kant hatte nämlich durchaus Anſtand gefunden, wie man die Allgemeinheit der metaphyſiſchen Begriffe erweiſen könnte, wenn man ſie bloß als von Erfahrung abſtrahirt annähme; und er glaubte alſo ſchon gewiß zu ſeyn, daß auf dieſem Wege auch mit Begriffen von Moralgeſetzen nicht fortzukommen, noch ihre Allgemeinheit und Nothwendigkeit zu finden ſey (40.).

Er wußte es aber doch aus dem Begriffe eines Geſetzes überhaupt, daß deſſen Regel allgemein und nöthigend ſeyn müße. Und nun nahm er die Allgemeinheit ſelbſt zum ganzen Innhalt des oberſten moraliſchen Geſetzes an (50. N. 1.), welches nach ihm, wenn wir es deutſch ſagen wollen, alſo lautet: **willſt du moraliſch gut wollen, ſo wolle nur was allgemein für alle Menſchen zu wollen gut ſeyn würde.** Könnten wir nicht auf ſo eine Art ſehr leicht Erklärungen von allen Dingen geben, z. B. Subſtanz iſt, **was allgemein und überall eine Subſtanz iſt?** Denn Allgemeinheit iſt eine allen Begriffen auf gleiche Weiſe zuſtändige Eigenſchaft. Läugnet Hr. Kant vielleicht, daß er hiemit geſinnt war, uns eben eine Definition vom guten Willen zu geben? So iſt doch gewiß, daß er uns nirgend, weder vom

moraliſch guten Willen, noch überhaupt von moraliſcher Güte, eine andere Erklärung gegeben habe. Ich fange meine Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten in meiner Ethica univerſali chriſtiana §. 1. ebenfalls von der moraliſchen Güte, oder Rechtſchaffenheit des freyen Willens an; aber nicht mit einem Satze von der allgemeinen Güte eines moraliſch guten Willens, wie Hr. **Kant**, ſondern mit einer ſehr einfachen, deutlichen und vollſtändigen Erklärung erſtens von der **durchgängigen Güte**, oder rechten (guten) Beſchaffenheit des Menſchen, oder eines jeden vernünftigen Weſens, hernach von ſeiner **phyſiſchen**, und endlich von ſeiner **moraliſchen Güte**, oder **Rechtſchaffenheit des freyen Willens**. **Rechte Beſchaffenheit überhaupt** heiß ich die durchgängige Uebereinſtimmung der wechſelbaren Beſtimmungen eines Dinges in der Realität mit den reelen weſentlichen Beſtimmungen eben desſelben Dings; oder wenn alle wechſelbaren Beſtimmungen des Dinges reell, und folglich das Ding durchaus ſo reell (d. i. gut) beſtimmt iſt, als es ſeine weſentlichen Beſtimmungen möglich machen. Sind die wechſelbaren reellen Beſtimmungen nicht frey, ſo heiß ich ihre durchgängige Realität **bloß phyſiſche Güte**; ſind ſie aber dem Subjekte ſelbſt frey, ſo heiß ich ihre Uebereinſtimmung in Realität **moraliſche Güte** oder **Rechtſchaffenheit**. Denn **gutes** (appetibile) und **reelles**, ſo wie **denkbares** (cognoſcibile) und (objektiv) **wahres**, iſt bey mir vollkommen eins (Eth. univ. chriſt. 16. 18.).

Nun

Nun was immer für eine freye Handlung von einem Menſchen, oder vernünftigen Weſen, in der Erfahrung vorkömmt, ſo abſtrahire ich von ihr einen Begriff, welcher nach der Art aller abſtrahirten Begriffe (84.) nur mehr ihre Möglichkeit, nicht ihre Wirklichkeit, vorſtellt. Und dann erſt, nachdem ich ihre weſentlichen Beſtimmungen von zufälligen abgeſondert habe (ſieh hievon ein bekanntes Beyſpiel in meiner Logica §. 356.), ſtelle ich ihren abſtrakten Begriff dem Urtheil der Vernunft vor, um ſelben mit dem ebenfalls abſtrakten metaphyſiſchen Begriffe vom **phyſiſch Guten**, oder **phyſiſch Böſen**, zu vergleichen, und ſeine Uebereinſtimmung, oder ſeinen Widerſpruch, mit dem einten aus beyden analytiſch zu entſcheiden. Findet die Vernunft, daß eine nach dieſem Begriffe beſtimmte Handlung moraliſch gut (oder bds) iſt, ſo darf ich allgemein, und muß es allgemein behaupten, daß eine jede mögliche objektiv eben ſo beſtimmte Handlung welch immer eines vernünftigen Weſens, wie dieſer Begriff ſubjektiv in ſich beſtimmt iſt, allgemein gut (oder bds) ſey. Denn die nämliche Sammlung von zufälligen Beſtimmungen, ſo oft ſie immer in einem gleich vernünftigen Weſen möglich iſt, iſt in ihrer Möglichkeit immer der nämliche unveränderliche Grund von phyſiſcher Güte, oder Bodheit, d. i. der Uebereinſtimmung ihrer Realität mit dem weſentlichen Reellen des handelnden Subjekts, und dieſe iſt zugleich moraliſch bloß durch dieß allein, daß die Handlung frey iſt. In dieſem ganzen Fortgange aber meiner

Kennt-

Kenntniß iſts offenbar, daß die Allgemeinheit des Begriffs von der Handlung, daß ſie eine bey allen vernünftigen Weſen gemeinſam mögliche Handlung, und deßwegen auch oder allgemein gut, oder allgemein bös iſt, gar nichts beyträgt, um zu erkennen, daß ſie phyſiſch und moraliſch, vielmehr gut, als bös, oder umgekehrt ſey.

74.

Kann die bloße Allgemeinheit der Güte einer Handlung ſchon der Grund von einem kategoriſchen Aufbeth dazu ſeyn?

b) Aber wie ſeucht denkend über die erſten Gründe der Moral zeigt ſich Hr. Kant itzt mit ſeinem Schluße: „ein Imperativ von ſolcher Maxime ſey eben darum kategoriſch. Die ganze wahre Formel dieſes objektiven Princips der Vernunft lautet gemäß der eben gegebenen deutlichen Erklärung alſo: „ dieſe dir itzt mögliche freye Handlung iſt phyſiſch gut, d. i. ſie ſtimmt mit der Vollkommenheit eines vernünftigen Weſens, und folglich auch mit dem ihm zum höchſten Geſetze fürgeſteckten Zwecke ſeiner und anderer vernünftiger Mitmenſchen Glückſeligkeit, als ein zur Förderung derſelben taugliches, ja wohl gar durchaus nothwendiges, aber nicht für ſich allein, ſondern nur für den Fall hinlängliches Mittel derſelben überein, wenn alle andere Menſchen ebenfalls durch gleiche moraliſch gute, d. i. mit dieſem gemeinſamen Zwecke übereinſtimmende freye Handlung alles, was ihres thuns iſt, beytragen.„ Freylich ja, wenn du von der übereinſtimmenden moraliſchen Zuſammenwirkung aller Mitmenſchen zu dieſem groſſen Zwecke, und folglich nicht nur von der Dienlichkeit (dem

relativen

relativen Werth) dieſer Handlung ſelben Zweck deiner Seits zu fördern, ſondern von der gewiſſen Erreichung desſelben Zweckes ſelbſt vergewiſſet wäreſt; ſo würde die Vorſtellung der abſoluten phyſiſchen Güte und Gröſſe des Zwecks ein kategoriſches Aufboth zu einer herrſchenden Liebe desſelben ſeyn, und die Vernunft würde ganz leicht und deutlich ſelbſt auch die erhabene phyſiſche und moraliſche Güte einer über alle andere Anmuthungen herrſchenden Liebe zu ſo einem Zwecke einſehen, und ſelbe zu einem kategoriſchen Geſetz machen. Und dieſe herrſchende Liebe eines ſolchen Zweckes würde denn durch die abſolute Güte ihres Objekts geſtärket, auch die Luſt zu dem bloß relativen Werth anderer phyſiſch und moraliſch guter, d. i. zu ſolchem Zweck dienlicher Handlungen kategoriſch aufbiethen. Allein dann würde eben darum das oberſte Princip aller Moralität, und der oberſte kategoriſche Imperativ, für alle Moralgeſetze ſeyn: **liebe vor allen den allein abſolut guten, und mehr denn all anders werthen, letzten Zweck deiner und aller anderer Menſchen Glückſeligkeit.** Denn von dieſem oberſten Princip würden ſich alle andere, den Gebrauch der Mittel zu ſelbem gebiethende Geſetze ableiten laſſen.

Da aber itzt alle Erfahrung jeder Hoffnung von gemeinſamer Mitwirkung anderer Menſchen zu dieſem groſſen Zweck widerſpricht, und folglich du zwar von der Dienlichkeit deiner einzelnen Handlung zu ſelben vergewiſſet biſt, aber eben ſo gewiß

weißt,

weißt, daß dir und andern Menschen alle deine Bemühung niemals wirklich zu solchem Zweck hier auf dieser Erde gedeihen wird: wo ist nun das kategorische Aufboth zur, über alles andere Gesuch durchaus herrschenden Liebe gegen diesen nie als wirklich zu erwartenden, ja dir schlechthin unmöglichen, letzten Zweck? Und, ohne diese allein kategorische Kraft seiner herrschenden Vorliebe, wo soll die bloß relative physische und moralische Güte aller anderer, bloß als Mittel zu selben dienlicher freyen Handlungen eine kategorische Kraft erreichen, unsern Willen schlechthin zu selben mit einem Uebergewicht gegen alle widrige Reize anderer bösen, und uns viel leichter möglichen Handlungen aufzubiethen? Was soll die Allgemeinheit der Güte solcher Handlungen dazu beytragen; da die Erfahrung ihr schier eine eben so grosse Allgemeinheit der Uebertretung des Gesetzes von Seite der übrigen Menschen entgegen hält?

75.

c) Und nun wiederum ein bloß leeres Wortgepränge („die **vernünftige Natur setzt ihr selbst einen Zweck**„) wo man erst darüber studieren muß, einen gesunden Sinn von selbem auszufinden. Die vernünftige Natur setzt ihr selbst einen Zweck; das soll gemäß der Kantischen Idee von dem **sich selbst gesetzgebenden Willen** so viel heißen, als: der Mensch giebt sich selbst das allgemeine Gesetz sich und andere Menschen nur als Zwecke zu behandeln? Und nun ist denn in

Widersprechende Idee einer sich selbst einen Zweck setzenden Natur.

diesem

dieſem Satze auch nur ein Schein von reeller Wahrheit? Ich frage nur: iſt das Geſetz eine Vorſtellung der Vernunft von einem objektiven Princip, oder iſt es ein Akt des Willens, der ſich ſelbſt das Geſetz giebt, und dadurch den Zweck ſetzt? Hr. Kant ſagte ja ſelbſt das erſte ausdrücklich S. 15. *. Und nun ſo empfängt ja der Menſch das Aufboth zu dem Zweck vom Geſetze, das ihm die Vernunft objektiv vorſtellt, und ſetzt ſich ihn nicht ſelbſt. Will Hr. Kant aber itzt das letztere behaupten, ſo folgt, daß der Laſterhafte, der keinen Wille hat ſich ſelbſt ein Geſetz zu geben, und den Zweck der Vernunft gemäß zu ſetzen, wirklich kein Geſetz habe, und folglich auch keines übertrete.

76.

Ob ein guter Wille ohne Zweck gedacht werden könne.

d) Itzt aber ſcheint es mir, als wenn den guten Hr. Kant alle Begriffe vom Zwecke und von moraliſchen Handlungen ganz verlaſſen hätten. Er ſagt: **in der Idee eines ohne Einſchränkung guten Willens müſſe von allem zu bewirkenden Zwecke abſtrahirt werden.** Und ich glaube für gewiß, nur durch das könne ein durchaus guter Wille gedacht werden, daß in ihm die Liebe des beſten Zweckes, als herrſchender Affekt, alle andere freye Handlungen auf das genaueſte, als Mittel eben desſelben beſten Zweckes beſtimme. Denn gewiß iſt das ein der vollkommenen Weisheit, und ihren Geſetzen vollkommen gemäßer Wille. Allein da ſich Hr. Kant einen vom Geſetze fürgeſteckten Zweck denken kann, welcher aber nicht

erſt

erſt zu bewirken, ſondern ſchon ſelbſtſtändig da iſt, dem aber doch zuwider, d. i. gegen ſeine Selbſtſtändigkeit gehandelt werden kann; da vergeht mir alle Luſt mich mit ihm in einen Handel über eine Grundlegung zur Moral einzulaſſen. Und nun was das Subjekt ſey, das ſelbſt ſelbſtſtändiger Zweck iſt, ſich ſelbſt lauter ſelbſtſtändige Zwecke ſetzt, und alle dieſe Zwecke doch als Subjekt enthält; das kann ich mir nicht erklären, außer ich denke an den tranſcendentalen Idealismus des Hr. **Kant**, und an bloſſe Erſcheinungen von Menſchen außer mir.

Unterdeſſen ſage man mir von dem groſſen Denker, der ſo denkt, was man will; ich ſehe alles für eine aus der einmal gefaßten Caprice überſpannte Spekulation an, daß er nach der von ihm in ſeiner Kritik rein wegraiſonnirten Religion doch noch gern ein Syſtem von Moral zuſammenſtoppeln möchte. Er ſuchte Geſetze aufzuſtellen, nachdem er den Geſetzgeber zum Phantom gemacht hat, und ſucht Zwecke, nachdem er den einzigen letzten Zweck alles unſers Wollens für einen bloß regulativen, nicht conſtitutiven, nicht reellen Begriff erkläret hat.

77.

Ferneré Folgerungen des Hr. Kant aus ſeinen Principien.

Von der S. 83. an zieht **Hr. Kant die nachſtehenden Folgen aus ſeinen bisherigen Grundlegungen zur Metaphyſik der Sitten.**

1) „Auf ſolche Weiſe iſt eine Welt vernünftiger Weſen (mundus intelligibilis) als ein Reich der Zwecke möglich, und zwar durch die eigene Geſetzgebung aller Perſonen als Glieder.„

2) „Ein Reich der Zwecke iſt alſo nur möglich nach der Analogie mit einem Reiche der Natur, jenes aber nur nach Maximen, d. i. ſich ſelbſt auferlegten Regeln, dieſes nur nach Geſetzen auch äußerlich genöthigter wirkenden Urſachen.„

3) „Dem unerachtet giebt man doch auch dem Naturganzen, ob es ſchon als Maſchine angeſehen wird, dennoch, ſo fern es auf vernünftige Weſen, als ſeine Zwecke, Beziehung hat, aus dieſem Grunde den Namen eines Reichs der Natur.„

4) „Ein ſolches Reich der Zwecke würde nun durch Maximen, deren Regel der kategoriſche Imperativ aller vernünftiger Weſen vorſchreibt, wirklich zu Stande kommen, wenn ſie allgemein befolgt wurden.„

5) „Allein obgleich das vernünftige Weſen darauf nicht rechnen kann, daß, wenn es auch gleich dieſe Maximen ſelbſt pünktlich befolgte, darum jedes andere eben denſelben treu ſeyn wurde; imgleichen, daß das Reich der Natur, und die zweckmäßige Anordnung desſelben, mit ihm, als einem ſchicklichen Gliede, zu einem durch ihn ſelbſt möglichen Reiche der Zwecke zuſammenſtimmen,

men, d. i. seine Erwartung der Glückseligkeit begünstigen werde: so bleibt doch jenes Gesetz: handle nach Maximen eines allgemein gesetzgebenden Gliedes zu einem bloß möglichen Reiche der Zwecke, in seiner vollen Kraft; weil es kategorisch gebiethend ist. „

6) „ Und hierin liegt eben das Paradoxon: daß bloß die Würde der Menschheit, als vernünftiger Natur, ohne irgend einen andern dadurch zu erreichenden Zweck, oder Vortheil, mithin die Achtung für eine bloße Idee, dennoch zur unnachläßlichen Vorschrift des Willens dienen sollte, und daß gerade in dieser Unabhängigkeit der Maxime von allen solchen Triebfedern die Erhabenheit derselben bestehe, und die Würdigkeit eines jeden vernünftigen Subjekts, ein gesetzgebendes Glied im Reiche der Zwecke zu seyn: dann sonst würde es nur als dem Naturgesetze seiner Bedürfniß unterworfen vorgestellt werden müssen. „

7) „ Obgleich auch das Reich der Zwecke, und der Natur, als unter einem Oberhaupt vereiniget, und dadurch das erstere nicht mehr bloße Idee bliebe, sondern wahre Realität erhielte, so würde hiedurch zwar jener (Idee) der Zuwachs einer starken Triebfeder, niemals aber Vermehrung ihres innern Werths zu statten kommen. Denn diesem ungeachtet, müßte doch selbst dieser alleinige unumschränkte Gesetzgeber immer so vorgestellt werden, wie er den Werth der vernünftigen

We-

Wesen nur nach ihrem uneigennützigen, bloß aus jener Idee ihnen selbst vorgeschriebenen Verhalten beurtheilt. Das Wesen der Dinge ändert sich durch ihre äußere Verhältnisse nicht, und was, ohne an das letztere zu denken, den absoluten Werth des Menschen allein ausmacht, darnach muß er auch, von wem es auch sey, selbst vom höchsten Wesen, beurtheilt werden.„

8) „**Moralität** ist also das Verhältniß der Handlungen zur Autonomie des Willens, d. i. zur allgemeinen Gesetzgebung durch die Maximen desselben. Der Wille, dessen Maximen nothwendig mit den Gesetzen der Autonomie zusammenstimmen, ist **ein heiliger**, schlechterdings guter **Wille**. Die Abhängigkeit eines nicht schlechterdings guten Willens vom Princip der Autonomie (die moralische Nöthigung) ist **Verbindlichkeit**. Diese kann also auf ein heiliges Wesen nicht gezogen werden. Die objektive Nothwendigkeit einer Handlung aus Verbindlichkeit heißt **Pflicht**.„

9) „Ob wir gleich unter dem Begriffe von Pflicht uns eine Unterwürfigkeit unter dem Gesetze gedenken, so stellen wir uns doch dadurch zugleich eine gewisse Erhabenheit und **Würde** an derjenigen Person vor, die alle ihre Pflichten erfüllt, und so fern sie in Ansehung eben derselben zugleich gesetzgebend ist. Auch haben wir oben gezeigt, wie weder Furcht, noch Neigung, sondern lediglich Achtung fürs Gesetz die jenige Triebfeder sey, die der Handlung

lung einen moralischen Werth geben kann. Unser eigene Wille, so fern er nur unter der Bedingung einer durch seine Maximen möglichen allgemeinen Gesetzgebung handeln würde, **dieser uns mögliche Wille in der Idee**, ist der eigentliche Gegenstand der Achtung und die Würde der Menschheit besteht eben in dieser Fähigkeit, allgemein gesetzgebend, obgleich mit dem Beding, eben dieser Gesetzgebung zugleich selbst unterworfen zu seyn.„ (S. 87.).

78.

Anmerkungen über die vom Herrn Kant aus seinen vorausgesetzten Gründen eben gezogenen Folgen. Anmerkungen darüber:

Ueber die 1te). Die Möglichkeit einer Welt von lauter wirklich die Vernunftgesetze befolgenden vernünftigen Wesen finde ich wahrlich vom Hr. **Kant** noch nirgends erwiesen. Denn da Hr. **Kant** so gar die Frage über die Existenz einer wahren Freyheit in der praktischen Philosophie für unbedeutend hält, und sicher glaubt, sie könne aus Erfahrung auf keine Art erwiesen werden: woher weiß er denn, daß es allen Menschen doch möglich wäre wirklich alle jene Vernunftgesetze zu beobachten, welche itzt wirklich so allgemein von ihnen übertreten werden? Fürwahr nichts ist einstimmender mit der Freyheit, im eigentlichsten Verstande genommen, als gleichzeitiges Vermögen das Gegentheil dessen zu thun, das man wirklich thut. Hr. Kant hat die Möglichkeit einer moralischen Welt (eines Reichs der Zwecke) nirgend erwiesen.

Un-

Unterdeſſen eine ſolche auch nur mögliche Welt, als ein Reich der Zwecke und durch Autonomie, bleibt ſicher eine bloſſe Hirngeſpunſt des Hr. Kant.

79.

Nebel angebrachte Analogie eines Reichs der Natur und eines Reichs der Zwecke.

Ueber die 2te). Offenbar ſind die Moralgeſetze ſo aus der Natur vernünftiger Weſen, wie die Naturgeſetze aus der Natur der übrigen nicht vernünftigen, hergeleitet. So wenig alſo die unvernünftigen Dinge ſich ſelbſt Geſetze geben, eben ſo wenig thun es die vernünftigen Weſen. Der Unterſchied iſt alſo bloß in dem, daß die vernünftigen Weſen, wegen dem Kontraſt der bey ihnen ſehr oft gegen einander ſtreitenden Geſetze der verſchiedenen Naturkräfte, aus denen ihr höheres Weſen beſteht, frey ſelbſt wählen können, welche Geſetze ſie vor den andern aus ſelben befolgen können: da entgegen die unvernünftigen Weſen eben aus Abweſenheit eines ſolchen Kontraſtes bloß die einfachen Geſetze ihrer einfachen Naturkräfte mit phyſiſcher Nothwendigkeit befolgen. Daß aber überall **äußerliche Nöthigungen** bey den nach bloſſen Naturgeſetzen wirkenden unvernünftigen Dingen, z. B. bey den Thierſeelen, ja wohl auch bey andern Monaden, und gar keine Spontaneität der Wirkungen, vorfallen, würde ich dem Hr. Kant niemals einraumen.

80.

Ein ſich ſelbſt allgemein geſetz

Ueber die 3te). Hr. Kant definirte (oben §. 65. n. 2.) ſein **Reich der Zwecke**, daß es

eine

eine ſyſtematiſche Verbindung verſchiedener vernünftiger Weſen durch gemeinſchaftliche Zwecke ſey. Nun, wenn die Analogie gilt, ſo werden wir halt auch die übrigen unvernünftigen Weſen durch gemeinſchaftliche Zwecke ſyſtematiſch verbunden, aber nicht durch von ihnen ſelbſt gegebene, ſondern durch fremde Geſetze dazu, nicht moraliſch ſondern phyſiſch durch äußerliche Nöthigung, verbunden anſehen müſſen. Und nun welches iſt das dieſe Naturgeſetze gebende, und die Naturdinge zu ſolchem gemeinſamen Zweck nöthigende Princip? **Regiert ſich etwa auch die Natur ſelbſt?** Warum finden wir denn von dem wirklichen Daſeyn der gegenwärtigen Naturordnung, aus welcher ſelbſt ſo viele zufällige Beſtimmungen der Naturgeſetze erſt entſpringen, gar keinen Grund ſolcher Wirklichkeit in der Natur der geordneten Dinge ſelbſt? Sind aber die Naturgeſetze nicht bloß aus der Natur allein ihrer Wirklichkeit nach, ſondern von einem äußern Oberherrn derſelben beſtimmt: ſo möchte es ja auch ſeyn, daß denen nicht phyſiſch, ſondern bloß moraliſch, nöthigenden Geſetzen vernünftiger Weſen auch erſt ein äußerer Oberherr ihre volle kategoriſche Kraft gäbe? Und dann möchten etwa erſt die Ideen **ein Reich der Natur, ein moraliſches Reich über vernünftige Weſen**, (**ein Reich der Gnaden** ſieh in der Kritik des Herrn Kant S. 812.) objektive Realität und Denkbarkeit bekommen.

gebender Wille ſteht gerade eben ſo hübſch, als eine ſich ſelbſt geſetzgebende Natur.

81.

Der böse Wille handelt nach Hr. Kant gegen kein Gesetz.

Ueber die 4te). Hr. Kant sagt hier ausdrücklich, ein Reich der Zwecke, d. i. eine systematische Verbindung der Menschen durch gemeinsame Zwecke, „ wurde erst dann zu Stande kommen, wenn die Maximen allgemein befolgt wurden, deren Regel der kategorische Imperativ aller vernünftigen Wesen vorschreibt. „ Das Reich der Zwecke also entstünde erst alsdann, wenn alle Menschen sich selbst das Gesetz gäben, und sich wirklich entschlößen sich und alle andere Menschen nur als Zwecke zu behandeln. Wer sich also zu dem nicht entschließt, ist kein Glied vom Reiche der Zwecke, giebt kein Gesetz, ist selbst nicht Oberhaupt. Ist er aber deßwegen dem Gesetze nicht dennoch unterworfen, wenn er schon die Maxime nicht befolgt, deren Regel der kategorische Imperativ aller vernünftigen Wesen vorschreibt? Ist ers nicht: so giebt es ja wirklich keine allgemeine Moralgesetze. Ist er aber auch in solchem Falle dennoch dem allgemeinen Moralgesetze unterworfen, wo ist denn sein sich selbst das Gesetz gebender Wille? Wer ist wohl alsdann sein Gesetzgeber?

82.

Widerspruch im Kantischen Princip.

Ueber die 5te). Und nun sagt es zwar Hr. Kant mit dürren Worten, daß auch im Falle der Nichtbefolgung des Gesetzes von Seite aller anderer Menschen das Gesetz doch für einen jeden in seiner vollen Kraft bleibe, weil es kategorisch gebiethe. Aber ich wiederhole auch meine Frage mit dür-

dürren Worten: wo ist denn alsdann der sich selbst das Gesetz so kategorisch gebiethende Wille? Ja, lassen wir auch diese Frage weg, so frage ich doch noch überhaupt: in wem besteht wohl alsdann doch noch der kategorische Imperativ des Gesetzes: „Handle nach Maximen eines allgemein gesetzgebenden Willens?„

83.

Ueber die 6te Folgerung des Hr. Kant.) Und nun kämen wir endlich zu einer Stelle der Grundlegung zur Metaphysik des Hr. **Kant**, welche eine aus den aller bedeutendesten und zugleich klärsten seyn möchte; die aber doch wiederum ein Beweis ist, wie verworren alle seine Begriffe über die ersten und allgemeinsten Gründe der Moral sind. Lasset uns die eigentliche Wahrheit, welche Hr. **Kant** in dieser Stelle ausdrücken sollte, und etwa auch wirklich wollte, aber seiner noch gar zu verworrenen Denkart wegen über Moralität richtig auszudrucken nicht im Stande war, deutlich herstellen, und alsdann bemerken, wie unrichtig und verworren selbe Hr. **Kant** hier angegeben habe. Diese Wahrheit ist von mir schon oben (34. 41.) ziemlich berührt worden, und ich stelle sie hier noch einmal zu bedenken dar, wie folget.

Hr. Kant wirret die wichtigsten Wahrheiten durch verworrene Denkart untereinander.

a) Hätten wir aus Verrichtung für sich selbst zum grossen gemeinsamen Zwecke der gesammten Menschheit dienlicher Handlungen gar keine Hoffnung einiger wie immer geringen wirklichen Förderung

Unmöglich, obschon wie immer würdige Zwecke (blosse

Ideen) haben keinen kategorischen Reiz.

derung und Erreichung eines solchen einzigen letzten Zweckes der gemeinsamen Glückseligkeit wenigst zum Theile; und könnten wir uns gar keine Hoffnung machen, durch all unser moralisches Bestreben wenigst zu verhindern, daß durch das allzugemein gewordene Laster die Bürde des allgemeinen Unglücks nicht gar unerträglich wurde; was hätten die für sich selbst zu so einem Zwecke tauglichsten, aber nun doch schlechtweg unnützen Handlungen für einen Reiz für uns auch als vernünftige Wesen, besonders da sie meistens für sich selbst überaus lästig sind, und die härtesten Verläugnungen unmoralischer (d. i. bloß eben gedachtem Zwecke für sich selbst widriger) Neigungen mit sich führen? Da der Zweck selbst, als uns ganz und gar unmöglich, schlechthin keine kategorische Kraft uns zu reizen mehr hätte, und die Mittel für sich selbst ohnehin gar keinen absoluten Reiz, sondern nur einen hypothetischen, d. i. unter der Bedingung, haben, wenn wir den Zweck ernstlich verlangen; selbst welche Vernunft und Weisheit könnte uns mehr eine über alle Gegenreize herrschende Vorliebe zu so einem unmöglichen Zweck und dessen unnütze Mittel zum Gegenstande eines Gesetzes machen, ohne doch uns andere Bewegursachen dazu anzugeben?

Gewiß unnütze Mittel zu einem wie immer würdigen, aber schlechthin unmöglichen Zwecke mit grosser Anstrengung anwenden ist sicher kein Theil der Würde der Menschheit. Wie unpsychologisch glaubt also der Hr. Kant, auch ohne irgend

gend einen letzten Zweck von abſoluter Güte, und ohne alle Dienlichkeit zu ſelben, könnten unſere freyen Handlungen doch noch ſo einen objektiven Reiz für uns als vernünftige Weſen haben, daß es die Würde der menſchlichen Natur von uns erfoderte, ſelbe auch mit gröſter Verläugnung anderer angenehmſten Erluſtigungen vorzunehmen. Die Achtung für eine bloſſe Idee, d. i. bloß für die abſolut mögliche, aber zufälliger Weiſe durchaus nicht wirklich zu werden mögliche Glückſeligkeit wäre fürwahr keine Maxime, welche die wahre Weisheit ſo kategoriſch einſchärfen könnte; welche ja nicht auf Ideen als den letzten Zweck gehet. Noch minder könnte ſie Achtung für einen bloß unnützen Gebrauch der Mittel zu ſo einem unmöglichen Zweck ſtreng gebiethen. Hr. Kant mag hierinn Würde finden. Mir iſt Würde einer Handlung ohne einen, durch ſelbe als möglich vorhergeſehenen, würdigen Zweck, und eines Gebrauches ſolcher Mittel, die gewiß dazu für ganz unnütz erkannt werden, ganz unerklärlich.

b) Aber zum Glücke widerſpricht ſelbſt die Erfahrung der Fruchtbarkeit der Tugend nicht gar ſo allgemein auch ſchon in dieſem Leben. Sie erhält ihren Zweck doch zum Theile, und ſo weit, daß ſie doch immer nach dem kleinen Maaße ihrer Ausbreitung einen obſchon geringen Grad des Wohlſtandes im menſchlichen Geſchlecht erhält, und dem Unglücke, welches allgemein zu machen ſich das Laſter ſo ſehr beſtrebt, doch immer noch groſſen Ein-

Der Zweck der Tugend wird in dieſem Leben nur in ſehr geringer Portion erreicht, und hat alſo, zwar nicht gar keinen, doch viel zu geringen Reiz.

Einhalt thut, durch seinen ehrwürdigen Schimmer den Bösen Ehrfurcht, oft selbst auch Begierd nach gleicher Würde beybringt ꝛc. ꝛc. Und nun so klein die Güte dieses Zweckes, so gering die Nutzbarkeit der Tugendhandlungen dazu seyn mögen: so bleibt doch nach dem richtigsten Urtheil der Vernunft dieses Gute, so die Tugend noch zum möglichen und wirklich erreichbaren Zwecke fürsteckt, allein wahres, und folglich der Vorliebe eines vernünftigen Wesens würdiges Gut vor allem Scheine der Gelüste des allem menschlichen Wohlstande so geradezu widersprechenden Lasters.

Itzt aber kann die wirkliche herrschende Vorliebe eines so wenig wirklichen kategorischen Reiz habenden Zweckes nichts mehr anders als bloß eine Folge der hellesten Weisheit und der bloß aus dieser entsprungenen, vollkommen in einem so entschlossenen Gemüthe über alles herrschenden Vorliebe zu allem wie immer geringen, wahren Gut vor allem wie immer grossen Scheine bloß verfälschter Güter seyn. Und nun bey allen Blendungen so sehr reizender Scheingüter, bey aller Freyheit selben nachzuhangen, doch nur den Regeln einer so hohen Weisheit allein Gehör geben, und sich mit aller Stärke und Standhaftigkeit des Willens an das wie immer kleine, aber doch allein wahre, erreichbare Gut halten, fürwahr das wäre sich zur **höchsten Würde eines vernünftigen Wesens** erschwingen, deren Wesen eben in einer so unveränderlichen Stärke der Anhänglichkeit

des

des Willens an die Regeln der Weisheit und an das wahre Gut, bey einem so geringen wirklichen kategorischen Reize desselben, unerachtet der so mächtigen Gegenreize der Scheingüter, bey voller Freyheit zwischen beyden zu wählen bestünde.

c) Man vergleiche itzt diese meine Erklärung der wahren Würde der Tugend, bey so schlechten Aussichten ihrer Entwürfe und besten Zwecke, mit dem, was Hr. Kant oben (n. 6.) hievon herspekulirt; da er uns Würde in Handlungen ohne allen Zweck vorspiegeln will, welcher doch bloß als Mittel eines sehr würdigen, aber gänzlich unerreichbaren Zweckes, angesehen, und folglich nur durch die Vorstellung einiger wirklichen Verbindung mit so einem Zwecke einer Achtung würdig erkennt werden können. Er will die ganze, Achtung für sich fodernde Kraft aller Moral in eine bloße Idee von Handlungen concentriren, welche, obschon von aller wirklichen Erreichung ihres Zweckes entfernt, deßwegen sie doch allein, als Mittel dazu, Achtungswürde haben, nun eben dieser ihrer sichern, vollständigen Unfruchtbarkeit halben noch mehr Würde in sich enthalten sollen. Ist dieß nicht ein dialektisches Hirngespinnst von der Würde eines moralischen Menschen? Und wie allgemein hofft Hr. Kant so eine Moral wirklich dem Menschengeschlecht, das heute da ist, zu empfehlen? Seltsame Erhabenheit der Denkart über Moral!

Hr. Kant aber stellt uns eine bloße Idee von Handlungen ohne allem Zweck zum Grunde als ein Reizes für ihre Würde auf.

d)

Wäre die Tugend mit keinem Reize von fernern Folgen eines künftigen Lebens verbunden, so wäre sie übermenschlich, und impraktikabel.

d) Allein laßt uns die groſſe Wahrheit ganz sagen, welche Hr. Kant unter ſo blendendem Scheine ganz verdunkelt hat. Mein! wie groſſe Wunder der Vorliebe zur Tugend, glaubt ihr, wurde aller jene wirklich izt in dieſem Leben ſchon für erreichbar gehaltene Zweck des eigenen und aller anderer Menſchen Glückſtandes in dem ganzen menſchlichen Geſchlecht erweckt haben, wenn ſein Reiz wirklich immer bisher allein die ganze kategoriſche Kraft der ſich vor dem Laſter empfehlenden Tugend ausgemacht hätte? Wir wiſſen es ſehr gewiß aus der Univerſalgeſchichte des Menſchengeſchlechts, daß bisher kaum eine Nation zu finden war, welche nicht, obſchon unter einer Menge fabelhafter Vermiſchungen, den Reiz der Tugend durch ſich vorgeſtellte groſſe Erwartungen der guten Folgen derſelben für ein künftiges Leben zu erhöhen pflegte. Es iſt auch außer allem Zweifel, daß eben ſo eine Art der Erhöhung des Werths der Tugend bey allen Nationen ungemein viel zur wirklichen, wie immer doch noch geringen Erhaltung derſelben unter den Menſchen, und mittels dieſer zum wirklichen, noch wie immer leidentlichen Glückſtand der Menſchheit beygetragen habe.

Setzet nun aber, daß alle Menſchen, von des Hr. Kant Kritik der reinen Vernunft ganz eingenommen, feſt glauben, kein Beweis der Philoſophie vom Daſeyn Gottes und der Zukunft eines andern Lebens halte Stich, und die Tugend habe durchaus keinen fernern reellen Werth von Taug-

lichkeit

lichkeit, als den sie von der Bewirkung der wirklich hier in diesem Leben durch sie erreichbaren Glückseligkeit des Menschengeschlechts, als Mittel dazu, erhält; wie viel von Tugend, ja auch wie grosser Theil von der wirklich kleinen Portion der Tugend, welche es itzt bey allgemeiner Erwartung ihrer künftigen grossen Wirkungen noch giebt, glaubt ihr, daß noch unter den Menschen übrig bleiben werde? Und wie noch viel tiefer wird sammt dem Verfalle auch noch der itzigen Menschentugend auch der allgemeine Glückstand des sämmtlichen Menschengeschlechts noch hinabsinken? Und nun dieser so tief unter alles wirkliche Elend hinabgesunkene Glückstand der Menschheit wäre dann der einzige kategorische eigene Reiz zur Empfehlung der mit aller ihrer Dienlichkeit und guten Folgen innerhalb dieses Lebens allein eingeschränkten Tugend, und der ganzen Moral. Fürwahr wir müssen es eingestehen: die Würde einer reinen und vollkommenen Tugend, bey so schlechten Aussichten für sie, hätte er eine übermenschliche Erhabenheit; welche aber gewiß nirgend wirklich vorhanden seyn, und ewig eine blosse Idee bleiben würde. Aber eben darum würde auch das Elend der ganzen Menschheit durch gänzliches Versiegen dieser einzigen Quelle ihrer wahren Glückseligkeit unendlich erschweret werden.

Eitler Stolz einer affektirten Erhabenheit der Kantischen Moral.

e) Hinweg dann mit einer so stolz und eitel erhabenen Moral von unsern Ohren und Herzen! Die Gottheit selbst ist zu erst selbständige Seligkeit für sich, ehe sie mit liebevoller Heiligkeit Seligkeit

ligkeit über ihre Kinder von ihrem Ueberflusse auszuschütten sich entschließt. Spitzfindiger Stolz ist es, die Tugend von einer andern Seite dem nach Seligkeit wesentlich schmachtenden Menschen empfehlen wollen, als unter der Vorstellung, daß sie allein das Mittel aller möglichen wahren Glückseligkeit des Menschen in diesem sowohl als einem künftigen Leben sey. Die Weisheit und Güte Gottes selbst kann nur deßwegen Tugend vom Menschen fodern; weil sie will, daß er selig werde: das nur durch Tugend möglich ist.

84.

Mangel des Herrn Kant an metaphysischen Begriffen vom wirklichen Werthe eines Zwecks und dessen Mitteln, und von der wesentlichen Absicht aller Tugend.

Ueber die 7te Folgerung des Hr. Kant.) Wie falsch, wie unmetaphysisch, spricht Hr. Kant in dieser Folgerung! Weiß er denn gar nichts von jener ontologischen Regel: das Mittel hat seinen ganzen absoluten (wirklichen) Werth von der wirklichen Dienlichkeit, welche es zu einem wirklich gesuchten Zweck zu haben erkannt wird. Und der Zweck reizt selbst nur zum Gebrauch der Mittel, d. i. giebt den Mitteln nur so fern wirklichen Werth, so fern er als durch diese wirklich erreichbar erkannt wird? Und nun ist denn Tugend was anders als Mittel zur wahren Glückseligkeit vernünftiger Wesen? Wenn denn dieser Zweck aufhört möglich, und die Tugend aufhört ein Mittel für ihn zu seyn, verliert nicht eines wie das andere von seinem **wirklichen Werthe**? Das innere Wesen der Mittel und der Zwecke ändert sich zwar nicht; aber doch haben Zwecke nur denn für

uns

uns einen wirklichen Werth, wenn sie für uns möglich sind, und Mittel nur denn, wenn der Zweck, zu welchem sie dienlich sind, wirklichen Werth hat. Und nun sind denn Tugendhandlungen mehr als Mittel zum Zwecke der allgemeinen Glückseligkeit? Wenn nun dieser Zweck zufälliger Weise für uns ganz unerreichbar wäre, verlöhre er denn nicht seinen wirklichen Werth und kategorischen Reiz, ohne daß doch sein Wesen, als bloß möglich, sich änderte? Und dann müßte ja die Tugend, als bloß Mittel zu solchem Zwecke, ebenfalls ihren wirklichen kategorischen Werth verlieren, und selbst der weiseste Gesetzgeber könnte nicht mehr so hoch von ihrer Würde urtheilen. Noch einmal! Hr. Kant muß sich tiefer in Metaphysik umsehen, wenn er eine neue Grundlage zur Metaphysik der Sitten erfinden will.

85.

Irrige Begriffe des Hr. Kant von Moralität, von der Heiligkeit des Willen, von Verbindlichkeit, und Pflicht.

Ueber die 8te.) Da ich schon oben die Nullität der Autonomie klar erwiesen, so fällt diese Kantische, bisher keiner gesunden Vernunft noch beygefallene Erklärung von Moralität von sich selbst weg. Ferner wollte Hr. Kant oben (S. 38. 39.) für einen schlechterdings guten Willen keine nöthigen Moralgesetze zulassen: und hier setzt er sie doch in die Definition desselben. Oder sind denn nicht alle Gesetze der Autonomie Moralgesetze, wenn Autonomie und Freyheit eins ist? Soll etwa aber ein subjektiv nothwendig guter Wille doch noch frey seyn? Heilig ist der Wille auch nur, so fern

fern er frey ist. Fällt übrigens die Autonomie des Hr. **Kant**, so folgt von sich selbst, daß seine **Begriffe von Verbindlichkeit** und **Pflicht**, die er von selber herleitet, eben so eitel erdichtet sind.

86.

Die Idee der Würde, welche Herr Kant der Tugend angedichtet hat, ist so unbegreiflich, als unnütz, einen Geschmack daran zu erwecken.

Ueber die 9te.) **Die Würde**, welche Hr. **Kant der Tugendhandlung** beyzulegen sich bestrebt, nachdem er ihr durch wegraisonniren ihres grossen und würdigsten letzten Zweckes einer hier durch ihre allgemeine Ausübung allein möglichen sowohl, als noch mehr einer von Gott ihr zum Lohn bestimmten Glückseligkeit eines künftigen Lebens, schier allen wirklichen Werth geraubet hat, ist wahrhaft mehr nicht als eine stolze Einbildung von chimärischer Würde, welche sich seine Phantasie durch Zusammensetzung zweyer hiezu nichts taugender Ideen erdichtet hat, nämlich **der Allgemeinheit der moralischen Tugendbegriffe** für alle vernünftige Wesen, und **der Freyheit**, mit welcher sie die diesen Begriffen gemäße wirkliche Tugendhandlungen unternehmen. Und nun finden sich ja beyde diese Begriffe eben sowohl auch in den lasterhaften Handlungen miteinander verbunden. Also könnten die Tugendhandlungen nur noch durch den Werth ihres eigentlichen Zweckes, und durch das zweyte Princip der Moralität des Hr. **Kant** noch vor den Lasterhandlungen einen Werth und Würde erhalten; da hiezu sein erstes und drittes Princip gar nichts taugen. Allein Hr. **Kant raisonniret von nicht zu bewirkenden**

und

und **selbstständigen Zwecken**, ja noch S. 87. von einer (**von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Wollens unabhängigen**) Autonomie des Willens, so unmetaphysisch, und hält den einzig würdigen Zweck der Glückseligkeit, als bloßen Eigennutz, für so unwürdig, daß nichts begreifliches in seinem Begriffe **von der Würde eines moralisch guten menschlichen Willens** mehr übrig bleibt. Und so haben wir denn ganz keine Ursache, seiner praktischen Dialektik halben von jenem wahren Begriffe der Würde moralisch guter Willenshandlungen abzugehen, den ich oben (70. 71.) festgestellt habe. Dieß war nämlich zur vollkommenen Abwürdigung aller Moralität noch nöthig, selbst **den Begriff von aller Würde der Moralität so unbegreiflich zu machen, daß weder Verstand noch Wille mehr an selbem einen Geschmack finden könnte.** Und das soll eine Moral für jeden gesunden Menschenverstand seyn?

87.

Hr. Kant untersucht noch die von andern aufgeworfenen Principien der Moralität, und theilt sie

Nachdem Hr. **Kant** sein oberstes Princip aller Sittlichkeit, nämlich die Autonomie des Willens, so erkläret hat, widerlegt er (von S. 89.) in diesem zweyten Abschnitte noch ganz kurz alle andere Principien, als durch welche sich seiner Meinung nach „die menschliche Vernunft, wie allerwerts in ihrem reinen Gebrauche, weil es ihr an Kritik fehlte, vorher in alle mögliche unrechte We-

Wege verirrt habe, ehe es ihr gelänge, den einzigen wahren (durch Hr. Kant) zu finden.„

ab in empirische, und rationale.

1) Er theilt sie alle ab in die **Empirischen Principien**, welche „aus dem Princip der Glückseligkeit, aufs physische oder moralische Gefühl, und in die **Rationalen**, welche „ aus dem Princip der Vollkommenheit, entweder auf den Vernunftbegriff derselben, als möglicher Wirkung, oder auf den Begriff einer selbstständigen Vollkommenheit (den Willen Gottes) als bestimmende Ursachen unsers Willens gebauet sind.„

Er verwirft die empirischen;

2) „ **Die empirischen Principien** (sagt er S. 90.) **taugen nicht dazu**, um moralische Gesetze darauf zu gründen: weil die Allgemeinheit,.. und die praktische Nothwendigkeit wegfällt, wenn der Grund derselben von der besondern Einrichtung der menschlichen Natur, oder den zufälligen Umständen hergenommen wird, darinn sie gesetzt ist.„

besonders jenes der eigenen Glückseligkeit; das er für empirisch hält; und

3) „ Doch, glaubt er, sey das Princip der eigenen Glückseligkeit am meisten verwerflich, a) nicht bloß deßwegen, weil es falsch ist, und die Erfahrung dem Vorgeben, als ob das Wohlbefinden sich jederzeit nach dem Wohlverhalten richtete, widerspricht, b) auch nicht bloß, weil es gar nichts zur Gründung der Sittlichkeit beyträgt, indem es ganz was anders ist, einen glücklichen, als einen guten Menschen, und diesen klug und auf seinen Vortheil abgewitzt, als ihn tugendhaft

zu

zu machen: c) ſondern, weil es der Sittlichkeit Triebfedern unterlegt, die ſie eher untergraben, und ihre ganze Erhabenheit zernichten; indem ſie die Bewegurſachen zur Tugend mit denen zum Laſter in eine Klaſſe ſtellen, und nur den Kalkul beſſer ziehen lehren, den ſpecifiſchen Unterſchied beyder aber ganz und gar auslöſchen.„

4) So gar hält Hr. Kant dafür (S. 91.) a) „das moraliſche Gefühl treibe der Sittlichkeit und ihrer Würde dadurch noch näher (als das eben bezeichnete Princip der Glückſeligkeit), daß dieſer vermeinte beſondere Sinn der Tugend die Ehre erweist, das Wohlgefallen und die Hochſchätzung für ſie ihr unmittelbar zuzuſchreiben, und ihr nicht gleichſam ins Geſicht ſagt, daß es nicht ihre Schönheit, ſondern nur der Vortheil ſey, der uns an ſie knüpfe.„ b) Allein „die Berufung auf dieſes moraliſche Gefühl ſey ſehr ſeicht; indem die jenigen, die nicht denken können, ſelbſt in dem, was bloß auf allgemeine Geſetze ankömmt, ſich durchs fühlen auszuhelfen glauben, ſo wenig auch Gefühle, die dem Grade nach von Natur unendlich von einander unterſchieden ſind, einen gleichen Maaßſtab des Guten und Böſen abgeben können; gleichwie auch einer durch ſein Gefühl für andere gar nicht gültig urtheilen kann.„ c) Ich, ſagt Hr. Kant in der Note S. 91., rechne das Princip des moraliſchen Gefühls zu dem der Glückſeligkeit; weil ein jedes empiriſche Intereſſe durch die Annehmlichkeit, die etwas uns gewährt, es

denn er ſo gar jenes eines moraliſchen Gefühls noch vorzieht;

ob er ſchon auch dieſes für ſehr ſeicht erklärt.

mag

mag nun unmittelbar und ohne Absicht auf Vortheile, oder in Rücksicht auf dieselbe geschehen, einen Beytrag zum Wohlbefinden verspricht. d) Imgleichen muß man das Princip der Theilnehmung an anderer Glückseligkeit, mit **Hutcheson**, zu demselben von ihm angenommenen moralischen Sinne rechnen.„

Auch die rationalen verwirft er, besonders den theologischen Begriff von einem göttlichen Willen als Richtschnur, und auch den ontologischen Begriff der Vollkommenheit, als Princip der Sittlichkeit.

5) „Unter den **rationalen**, oder **Vernunftgründen der Sittlichkeit** (S. 91), sagt Hr. **Kant**, sey doch der ontologische Begriff der Vollkommenheit dennoch besser als der theologische Begriff, sie von einem göttlichen allervollkommensten Willen abzuleiten, a) nicht bloß deßwegen, weil wir seine Vollkommenheit doch nicht anschauen, sondern sie von unsern Begriffen, unter denen der der Sittlichkeit der vornehmste ist, allein ableiten können; b) sondern weil, wenn wir dieses nicht thun (wie es denn, wenn es geschähe, ein grober Zirkel im Erklären seyn würde), der uns noch übrige Begriff seines Willens aus den Eigenschaften die Ehr- und Herrschbegierde, mit den furchtbaren Vorstellungen der Macht und des Racheifers verbunden, zu einem System der Sitten die Grundlage machen müßte, welches der Moralität gerade entgegen gesetzt wäre.„ c) Allein auch der ontologische Begriff von Vollkommenheit „sey zu unbestimmt, mithin unbrauchbar, um in dem unermeßlichen Felde möglicher Realität die für uns schickliche größte Summe auszufinden, so sehr er auch, um die Realität,

von

von der hier die Rede iſt, ſpecifiſch von jeder andern zu unterſcheiden, „einen unvermeidlichen Hang hat, ſich im Zirkel zu drehen, und die Sittlichkeit, die er erklären ſoll, ingeheim vorauszuſetzen, nicht vermeiden kann.„ d) Doch bekennt Hr. **Kant** (S. 92.), daß, wie der Begriff des moraliſchen Sinnes, alſo auch der Begriff des Vollkommenheit, wenigſt der Sittlichkeit keinen Abbruch thue, ob er gleich ſo wenig, als jener, dazu tauge, ſie als Grundlage zu unterſtützen: e) ja er bekennt, er wollte im Nothfalle ſelbſt das Princip der Vollkommenheit dem des moraliſchen Sinnes noch vorziehen: „weil, da er wenigſtens die Entſcheidung der Frage von der Sinnlichkeit ab, und an den Gerichtshof der reinen Vernunft zieht, ob er gleich auch hier nichts entſcheidet, dennoch die unbeſtimmte Idee eines an ſich guten Willens zur nähern Beſtimmung unverfälſcht aufbehält.„

6) Das aber, was dem Hr. **Kant** (S. 93.) an allen dieſen Principien vorderſt mißfällt, iſt, „daß dieſelben alle nichts als Heteronomie des Willens zum erſten Grund der Sittlichkeit aufſtellen, und eben darum nothwendig ihres Zwecks verfehlen müſſen.„ Er heißt aber alles **Heteronomie des Willens**, „wenn der Wille irgend worinn anders, als in der Tauglichkeit ſeiner Maximen zu ſeiner eigenen allgemeinen Geſetzgebung, mithin außer ſich ſelbſt, und in der Beſchaffenheit irgend eines ſeiner Objekte, das Geſetz ſucht, das ihn beſtimmen ſoll (S. 88.). Der Wille, ſagt er, giebt ſich alsdenn

In allen mißfällt ihm die Heteronomie des Willens, ſo ſie enthalten, als welche mit keinem kategoriſchen Imperativ beſtehen kann.

denn nicht ſelbſt, ſondern das Objekt durch ſein Verhältniß zum Willen giebt dieſem das Geſetz. Dieſes Verhältniß, es beruhe nun auf der Neigung, oder auf Vorſtellungen der Vernunft, läßt nur hypothetiſche Imperativen möglich werden: **ich ſoll etwas thun darum, weil ich etwas anders will.** Dagegen ſagt der moraliſche, mithin kategoriſche Imperativ: **ich ſoll ſo, oder ſo handeln, ob ich gleich nichts anders wollte.**„ Es mag nun, ſagt er S. 93. 94. ꝛc., das Objekt vermittelſt der Neigung, wie beym Princip der eigenen Glückſeligkeit, oder vermittelſt der auf Gegenſtände unſers möglichen Wollens überhaupt gerichteten Vernunft im Princip der Vollkommenheit, den Willen beſtimmen: ſo beſtimmt ſich der Wille niemals **unmittelbar** ſelbſt durch die Vorſtellung der Handlung, ſondern nur durch die Triebfeder, welche die vorausgeſehene Wirkung der Handlung auf den Willen hat.

Und hier muß noch ein anders Geſetz in meinem Subjekte zum Grunde gelegt werden, nach welchem ich dieſes andere nothwendig will; welches Geſetz wiederum eines Imperativs bedarf, der dieſe Maxime einſchränke. Denn (hier NB. iſt der Druck gewiß fehlerhaft, und ich erſetzte deſſen Fehler nach dem, als ich den Sinn des Hr. **Kant** zu faſſen vermuthe) weil der Antrieb, den die Vorſtellung eines durch unſere Kräfte möglichen Objekts nach der Naturbeſchaffenheit des Subjekts auf ſeinen **Willen ausüben ſoll, zur Natur des Sub-**

jekts

jekts gehört, (er gehöre nun zur Natur der Sinnlichkeit, welche Neigung und Geschmack an desselben Annehmlichkeit empfindet, oder des Verstandes und der Vernunft, welche Wohlgefallen an Vollkommenheit überhaupt nimmt, deren Existenz entweder von ihr selbst, oder nur von der höchsten selbstständigen Vollkommenheit abhängt) so gäbe eigentlich die Natur das Gesetz; welches, als ein solches, nicht allein durch Erfahrung erkannt und bewiesen werden muß, mithin an sich selbst zufällig ist, und zur apodiktischen praktischen Regel, dergleichen die moralische seyn muß, dadurch untauglich wird, sondern es ist immer nur Heteronomie des Willens, der Wille giebt sich nicht selbst, sondern ein fremder Antrieb giebt ihm, vermittelst einer auf die Empfänglichkeit desselben gestimmten Natur des Subjekts, das Gesetz.„

7) Und nun schließt Hr. **Kant** (S. 95.): „Der schlechterdings gute Wille, dessen Princip ein kategorischer Imperativ seyn muß, wird also in Ansehung aller Objekte unbestimmt, bloß die **Form** des **Wollens** überhaupt enthalten, und zwar als **Autonomie**; d. i. die Tauglichkeit der Maxime eines jeden guten Willens, sich selbst zum allgemeinen Gesetze zu machen, ist selbst das allgemeine Gesetz, das sich der Wille eines jeden vernünftigen Wesens selbst auferlegt, ohne irgend eine Triebfeder und Interesse derselben als Grund unterzulegen.„

Die Autonomie ist also nach Hr. Kant überhaupt die eigentliche Form des guten Willens.

Deſſen Möglichkeit zu erklären aber doch ebenfalls die Gränze der Moral überſteige.

8) Wie ein ſolcher ſynthetiſcher praktiſcher Satz *a priori* möglich ſey und warum er nothwendig ſey, iſt eine Aufgabe, deren Auflöſung nicht mehr binnen den Gränzen der Metaphyſik der Sitten liegt, auch haben wir ſeine Wahrheit nicht behauptet, viel weniger vorgegeben, einen Beweis derſelben in unſrer Gewalt zu haben. Wir zeigten nur durch Entwicklung des einmal allgemein im Schwange gehenden Begriffs der Sittlichkeit: daß eine Autonomie des Willens demſelben unvermeidlicher Weiſe anhänge, oder vielmehr zum Grunde liege. Wer alſo Sittlichkeit für Etwas und nicht für eine chimäriſche Idee ohne Wahrheit hält, muß das angeführte Princip derſelben einräumen.

§8.

Anmerkungen über die hier vorgebrachten Sätze des Hr. Kant.

Anmerkungen über dieſe Unterſuchung aller Moralprincipien.

Ich kenne ebenfalls keine empiriſche Principien, und noch weniger Gefühle der Moralität.

1) Ich kenne keine empiriſche Principien der Sittlichkeit, welche auch nur den dialektiſchen Schein von moraliſchen Principien von ſich geben könnten. Denn alles moraliſch Gute muß wahrhaft Gutes nebſt dem ſeyn, daß es frey ſey. Nun giebt es weder Erfahrung, noch Gefühl von der Wahrheit irgend eines Guts. Denn dieſe Wahrheit beſteht in einer ſchlechthin phyſiſchen Güte, welche keinem gröſsern Gut entgegen ſey (Eth. univ. chriſt. §. 26. 577.) Und nun von ſolcher Wahrheit kann nur Vernunft urtheilen, welche allein das gröſste Gut kennt, das Gott objektiv,

Digitized by Google

tiv, und der Genuß dieſes reinen Guts formal iſt (l. cit. 580.). Empfindung unterſcheidet zwar zwiſchen Luſt und Unluſt, aber was Glückſeligkeit ſey, weiß ſie nicht; weil **Glückſeligkeit** nur der Stand eines wahrhaften und dauerhaften Luſtgefühls iſt (l. cit. §. 96.), Wahrheit aber der Güte eines Luſtgefühls ſelbſt nicht mehr gefühlt werden kann. **Ich kenne alſo eben ſo wenig phyſiſche, oder moraliſche Gefühle der Glückſeligkeit.**

89.

Hr. Kant verwirft ſie aber aus einem unrichtigen Grunde.

2) Nicht die Unſchicklichkeit allgemeine Begriffe von Moralität zu liefern macht alſo alle empiriſche Kenntniß unfähig als Princip der Moralität zu dienen; denn es haben doch alle unſere allgemeinen Begriffe von dem materiellen der moraliſchen Handlungen ihren Urſprung aus Erfahrung mittelſt der Abſtraktion (11. 13.). Wohl aber iſt die Wahrheit der phyſiſchen Güte freyer, auch einzelner Handlungen, d. i. die moraliſche Güte, als Gegenſtand, über den ganzen Geſichtskreis der Erfahrung und alles Gefühles zu erhaben.

90.

Das Princip der eigenen Glückſeligkeit gehört nicht zu den empiriſchen.

3) Hr. Kant zählt doch das Princip der eigenen Glückſeligkeit unter die empiriſchen Principien, und irrt ſich alſo ſchon über die Quelle ſowohl als das Kriterium der Kenntniß von Glückſeligkeit. Aber noch mehr verirrt er ſich in allen ſeinen Vorſtellungen und in ſeiner ganzen Denkart von dieſem Princip. Denn

a) Wer

Hr. Kant giebt diesem Princip eine von jedermann mißkannte Formel.

a) Wer hat dann dieses Princip jemal unter einer solchen Formel aufgestellt, daß es vorgäbe, als ob das Wohlbefinden sich jederzeit auch in diesem Leben schon nach dem sittlichen Wohlverhalten richtete? Da würde ja die Sittlichkeit zum Princip der Glückseligkeit, und nicht die eigene Glückseligkeit zum Princip der Sittlichkeit aufgestellt seyn. Ich glaube, die Vernunft, welche allein dieses Princip aufstellen kann, wenn sie je kein höheres kännte, würde es unter dieser Formel einem jeden Menschen insonders aufstellen: Gebrauche dich aller Dinge so, wie es zu deiner und deiner Mitmenschen größten möglichen Glückseligkeit (d. i. um den größten wahren dauerhaften Lustgenuß zu fühlen) am schicklichsten ist.„ Und nun, wo ist denn eine Erfahrung, welche der Wahrheit dieser seiner Formel widerspricht? Ist es nicht vielmehr selbst aus der Formel schon offenbar, daß, wenn alle Menschen durchgängig diesem Princip gemäß handelten, alle wirklich schon in diesem Leben so glücklich werden würden, als es durch die unter der besten Ordnung vereinigten Kräfte der ganzen Menschheit immer möglich wäre? Nun verspricht ja aber das Princip selbst diese übereinstimmende Zusammenwirkung aller Menschen zu diesem grossen Zweck nicht; und die Erfahrung widerspricht nur solcher wirklichen Uebereinstimmung der Menschen. Wie beweiset denn also Hr. Kant die Falschheit dieses Princips aus der ihm widersprechenden Erfahrung? Er müßte beweisen, und zwar aus der Erfahrung, daß der, so diesem Princip durchgängig gemäß handelte,

handelte, nicht immer moraliſch gut handeln würde. Und das wird er wohl bleiben laſſen. Wohl gemerkt: Nur nach den Kantiſchen Grundſätzen, nach welchen nichts möglich iſt, was nie wirklich wird, widerſpricht die Erfahrung dieſem Princip.

b) Und warum ſoll denn die ſtäte Befolgung dieſes Princips zur Sittlichkeit gar nichts beytragen? „Weil es ganz was anders iſt einen guten und tugendhaften, als einen glücklichen und auf ſeinen Vortheil abgewitzten Menſchen zu machen!„ Hm! und ich glaube für gewiß, es ſey eins, vollkommen eins in allen möglichen Umſtänden freyer vernünftiger Weſen, tugendhaft oder moraliſch gut handeln, und für ſeine wahre Glückſeligkeit am ſchicklichſten handeln. Denn nur Weisheit kann moraliſche Regeln aufſtellen, und eben auch nur Weisheit kann die Regeln ſich durch die beſten Mittel wahrhaft glückſelig zu machen fürſchreiben. Und nun Weisheit wird der Weisheit nie widerſprechen. Freylich wird hier in dieſem Leben der nach Tugendregeln Handelnde deßwegen doch nicht wirklich ſo glücklich, als er ſollte, und es zu werden verdiente. Folgt aber deßwegen, er habe nicht ſo gehandelt, wie er eben um glückſelig zu werden handeln ſollte? Würde er denn wahrhaft glückſelig ſeyn, wenn er durch der Tugend widrige Handlungen was immer für ein Glück gemacht hätte? Wäre es wohl in welch immer für einem Verſtande ein nach fixen Regeln der Weisheit erworbenes Glück, und nicht vielmehr ein bloſſer Zufall und eine Folge der von

Sicher iſt es eines, tugendhaft, und dem Zwecke der Glückſeligkeit gemäß, handeln.

Groſſes Abſurdum aller untheologiſchen Moral.

einer

einer Menge anderer Menſchen ebenfalls verlaſſenen Regeln der Weisheit und Tugend? In dem gewiß wirklichen Falle eines exiſtirenden Gottes iſts unmöglich, daß wahre Glückſeligkeit nicht zuletzt doch vollkommen in ihren Regeln mit den Tugendgeſetzen harmonire. Nur iſt das groſſe Abſurdum aller untheologiſchen Moral, daß die Regeln der Weisheit ſich ſelbſt widerſprächen; da ſie die Tugend als das einzige Mittel der wahren Glückſeligkeit vorſchrieben, und doch der Tugend weniger von reeller Glückſeligkeit, als ſelbſt dem Laſter, gewähren könnten.

Einwurf des Hr. Kant, der ſeinem Tiefſinne wahrlich nicht Ehre macht.

c) Aber itzt möchte ich ſchier über den bloß eiteln Stolz der Kantiſchen Moral zörnen. Fürwahr ſehr ſeicht gedacht iſt es, da er glaubt, man ſtelle die Bewegurſachen zur Tugend mit denen zum Laſter in eine Klaſſe, wenn man die Tugend zum einzigen Mittel wahrer Glückſeligkeit macht; weil nämlich auch der Laſterhafte ebenfalls nur um Wohlſeyn zu genieſſen ſich dem Laſter ergiebt. So iſt es denn eins, wahre Weisheit ſchon durch weiſe Wahl des würdigen Ziels wahrer Glückſeligkeit, und dann auch der wahren Mittel dazu ausüben, und tollſinnig ſchon das rechte Ziel verfehlen, alsdann aber zu einem andern falſch ſich erdichteten Ziel die auch wie immer ſchicklichſten Mittel erwählen? Zieht der nur ſeinen Kalkul beſſer, welcher alle ſeine Abſehen nur auf das wahre Ziel richtet, als jener der ſich ſelbſt unbedachtſam ein ganz falſches Ziel fürſteckt? Bleibt kein weſentlicher Unterſchied zwiſchen

ſchen Wahrheit und Schein von Glückſeligkeit mehr übrig? Wie oft vermiſſe ich den Tiefſinn ſo gar ſehr in Herrn **Kant**, der zu einem Unternehmen über die ganze Logik, Metaphyſik, Theologie und Moral erfodert würde, welches ſo außerordentlich kühn, wie das ſeinige wäre. Und was ſetzt denn Hr. **Kant** an die Stelle einer nur mittelſt der Tugend zur wahren Glückſeligkeit anführenden Weisheit? Den bloſſen dummen Stolz eines ſich ſelbſt geſetzgebenden Willens! Das heiß ich die Bewegurſachen zur Tugend mit denen zum Laſter in eine Klaſſe ſtellen, und nur den Bogen des eiteln Hochmuths noch viel höher ſpannen.

d) Was ich an dieſem **Princip der Moralität**, welches auf die **eigene Glückſeligkeit** mit allen Tugendregeln hinzielt, ſo eben ſo wie an jenem **der Vollkommenheit** ausſtelle, iſt eigentlich das, daß ſelbes ſelbſt kein Moralgeſetz ausdrückt (denn Naturgeſetz iſt es ſchon ſeine Glückſeligkeit als letzten Zweck überall ſich fürſtecken) und noch dazu weder die Glückſeligkeit ſelbſt als Zweck, in wem ſie beſtehe, noch die Art und Ordnung, wie dieſer letzte Zweck zu ſuchen ſey, auf gar keine Weiſe, auch nicht allgemein ausdrückt. Weßwegen man denn alsbald noch ein anders oberes Princip aufzuſuchen genöthiget wird, ſo bald man von ſelbem eine Anwendung in einem beſondern Falle machen will. Dieſen letzten Zweck drückt jenes Princip, das uns der Erlöſer gelehrt hat, gewiß mit aller Vollkommenheit ſamt der Ordnung aller Mittel über-

Eine allein gründliche Ausſtellung an dem Princip der eigenen Glückſeligkeit, oder auch Vollkommenheit, nach dem gemeinen Vortrag deſſelben.

überhaupt aus: Liebe Gott (habe an ihm Wohlgefallen) aus ganzem Herzen (Eth. univ. christ. von 559. bis 563.)

91.

Nur Stolz enthält der Vorzug, den Hr. Kant dem Princip des moralischen Gefühls vor dem der Glückseligkeit, zueignet.

4) Wie stolz spitzfindig ist der Vorzug, den Hr. Kant dem Princip des moralischen Gefühls noch vor dem der Glückseligkeit giebt. Er sagt:

Tugend hat ihren eignen innern Werth, aber nur immer als Mittel, nicht als letzter Zweck;

a) Das Princip des moralischen Gefühls erweise doch der Tugend die Ehre, ihr selbst unmittelbar das Wohlgefallen und die Hochschätzung für sie zuzuschreiben; da jenes Princip der Glückseligkeit ihr gleichsam ins Gesicht sage, daß es nicht ihre Schönheit, sondern nur der Vortheil sey, der uns an sie knüpfe. Hr. Kant, der in seiner Moral weder von Gott, noch von einem künftigen seligen Leben was weiß, und aus Erfahrung weiß, daß hier der Tugend die Glückseligkeit nicht auf dem Fuß folge, muß freylich der Tugend einen ganz absoluten Werth andichten, und wo nicht unmittelbare Gelüsten oder Vortheile, so von ihr zu erwarten sind, doch wenigst Reize des Stolzes mit ihr verbinden. Ich aber finde bisher mit allen gründlichen Moralisten in der ganzen Summe aller itzt möglichen Tugend gar keine Art eines solchen absoluten innern Werths, in Ansehung dessen sie verdiente, daß vernünftige Wesen bloß in ihrer Uebung, als in dem letzten, alle ihre auch nur vernünftige Begierden vollends sättigenden Zwecke ruhen sollten, oder könnten. Immer ist sie bey

mir

nur Mittel zu dem letzten Zweck aller unsrer vernünftigen und von der reinsten Weisheit selbst gutgeheißener Begierden. Selbst so fern die Uebung ihrer primitiven Affekte sich bloß auf den grossen letzten Zweck der Glückseligkeit richtet, so hätten selbst diese primitive Affekte, wofern wir schlechthin von Gottes Daseyn und einem künftigen Leben nichts wüßten, wenig edles und erhabenes an sich. Sie bestünden in dem Wohlgefallen und in Begierde nach einem hier doch etwa noch als möglich sich vorgestellten, wie immer mittelmäßigen Grade des Glückstandes, und die Tugend könnte nicht mehr **wirklichen Werth eines Mittels** alsdann haben, als die wirklich verhoffte Glückseligkeit **Werth eines Zwecks** hätte. Und in solcher Betrachtung mag man dem Hr. **Kant** recht geben, daß er den ziemlich geringen Werth der Tugend für solchen Fall, in den er seine Moral wirklich durch seine vorläufige Kritik der reinen Vernunft unglücklicher Weise versetzt hatte, durch einigen Schein einer stolzen Erhabenheit zu erhöhen gesucht hat.

Allein setzet, es handeln alle Menschen wirklich den Gesetzen der Moral gemäß, welche alle ihre freye Handlungen in lautere Art der besten Mittel zur gemeinsamen Glückseligkeit zusammenstimmten, und zwar durchgängig mit der durchgehens unverrückten Absicht auf diesen einzigen letzten Zweck nach der vollkommenen Ordnung, den wahre Weisheit fürschreibt; wo denn die wirkliche Erreichung dieses

letzten

letzten Ziels unfehlbar erfolgen würde; so frage ich: hätte die wirklich über alle ihre unregulären Neigungen vollkommen herrschende, und mit solcher Richtigkeit alles andere Wollen der Mittel durch ihren obersten Befehl bestimmende Vorliebe dieses wirklich sicher zu erwartenden Zwecks nicht Würde genug und wahren innern Werth an sich; da sie ja wirklich mit den einzigen Regeln wahrer Weisheit vollkommen übereinstimmte?

Und nun dann, da wir redlichen Anbether eines selbstständig Allseligen, und uns seine Kinder alle ebenfalls vollkommenst selig zu machen thätigst wünschenden Gottes vollkommen sichere Erwartung haben, dermaleins in einem künftigen Leben diesen, seiner unendlichen reinsten Vollkommenheit halben, sowohl als seiner Allgüte wegen gegen uns, unendlich unsers Wohlgefallens und Liebe würdigsten Vaters aller vernünftigen Wesen, wie er in sich selbst ist, ewig anschauen zu dürfen, und durch ewigen Mitgenuß seiner Allseligkeit selbst auch vollkommen glückselig zu werden, unter der alleinigen Bedingung, wenn wir itzt in diesem Leben, als seine gemeinsamen geliebten Kinder, aus herrschender Vorliebe des Wohlgefallens und Begierde zur Nachahmung der so liebewürdigen Vollkommenheit und Güte dieses unsers Gottes, theils auch aus Verlangen nach der uns von ihm dafür zum Lohn bestimmten Seligkeit des Genusses seiner ewigen Freundschaft, ernstlich genug uns bestreben werden, uns selbst und alle andere unsere Mitmenschen insgesammt

zesammt durch alle unsere freye Handlungen gemeinschaftlich und nach der dazu schicklichsten Ordnung zwar schon hier, so viel möglich, glückselig zu machen, vorzüglich aber eben dadurch uns alle miteinander zu jener ewigen Seligkeit mit vereinigten Kräften zu befördern: so

Frage ich itzt 1.): Hat die praktische Weisheit, mit welcher der theologische Moralmensch seine über alle andere Affekte vollkommen herrschende Liebe des Wohlgefallens in dem allerwürdigsten Gegenstande fest anheftet, durch klares Anschauen diesen innigst kennen zu lernen, und zu genießen verlangt, ja wohl auch diese reine Seligkeit aller andern Lust weit vorzieht, aber auch aus eben dem Wohlgefallen an der Allgüte desselben, und aus von selbem entspringender Begierde der Nachahmung derselben, eben dieselbe Seligkeit allen andern seinen Mitkindern dieses besten Vaters eben so redlich und ernstlich wünschet; hat sie, sage ich, diese wahre praktische Weisheit, keine Würde in dem Auge eines Hr. Kant?

Ich frage 2.): ist nicht auch selbst schon in der vorzüglichen Liebe und Begierd des Genusses dieses unsers allergrößten Guts unserer künftigen Seligkeit, so weit sie auch bloß in der ordentlichsten Liebe unser selbst ihre Quelle hat, eine Art von unverkennlicher Würde des praktischen Verstandes und der wahren Weisheit, obschon von minderer Erhabenheit als die vorige des reinen Wohlgefallens an dem Gegenstande der Glückseligkeit wäre?

Ich

Ich frage 3.): und nun alles andere moralische Wollen, der eigenen sowohl als aller anderer Menschen gemeinsamen Glückseligkeit, und ihrer Mittel, schon itzt in diesem Leben, so fern es von einem aus jenen zweenen herrschenden primitiven Affekten gegen den letzten Zweck der Anschauung Gottes gebothen wird, erlangt es nicht eine gleiche innere erhabene Würde durch den Einfluß derselben, als die alles Wollen belebende Principien?

Doch bekennen wir nur die Wahrheit ganz, und scheuen uns nicht sie in ihrem offnen Innhalt zu behaupten. Nein: auch diese ganze Tugend hat nicht selbst den Werth und die Würde eines letzten Zweckes, sondern ihr wahrer Werth besteht nur in dem, daß sie den allein aller Vorliebe und Schätzung würdigsten letzten Zweck alles unsers Wollens seiner Würde gemäß über alles andere zu schätzen und durch alle schicklichste Mittel thätig zu suchen, die praktische Weisheit wirklich enthält, und eben deßwegen das unfehlbarste Mittel ist selben wirklich zu erreichen (Eth. univ. christ. §. 577.). Und nun diesen allein wahren Werth aller wahren Tugend ist kein Gefühl von was immer für einer Art zu empfinden fähig. Selbst schon entfernte praktische Weisheit ist es selben spekulativ zu erkennen. Und er ist für sich selbst doch schon groß und würdig genug, daß es nicht nöthig ist, ihn durch erdichtete Schmeichlungen eines sich selbst gesetzgebenden, und keinem fremden Gesetze unterworfenen Willens in einen leeren Dunst mehr zu vereiteln, als zu erheben. Und nun

b) Frey-

b) Freylich iſt ein Gefühl, das nur Empfindung der Luſt- oder Unluſtreizung eines gegenwärtigen, wirklich auf uns wirkenden abſoluten Guts iſt (denn wer hat je ein Gefühl von einem bloß für nützlich erkannten Gut gehabt) kein Mittel die oben erklärte Würde oder Moralität einer noch bloß möglichen, und erſt vorzunehmenden Handlung zu erkennen, und dieß der ganzen Natur eines Gefühles halben, für welche Moralität, (d. i. Schicklichkeit einer bloß möglichen freyen Handlung den groſſen auch noch bloß möglichen Zweck der Seligkeit zu befördern) kein fühlbares Objekt mehr iſt; nicht aber aus dem Grunde, den Hr. Kant hier angiebt, z. B. daß Gefühle, weil ſie dem Grade nach von Natur unendlich von einander unterſchieden ſind, keinen gleichen Maaßſtab des Guten und. Böſen abgeben können.

Der aber gar kein Gegenſtand des Gefühls ſeyn kann.

c) Eben daß Hr. Kant das Princip des moraliſchen Gefühls zu dem der Glückſeligkeit rechnet, zeigt er ganz deutlich an, daß er ſehr verworrene Begriffe von Gefühl, und noch mehr von einem moraliſchen Gefühle habe.

d) Noch mehr werden wir hievon überzeugt, da er ſo gar Theilnehmung an fremder Glückſeligkeit zu einem Gegenſtand des Gefühls macht.

92.

5) Itzt beurtheilt Hr. Kant zwey rationale Principien der Moralität, nämlich jenes, welches alle

Die Vollkommenheiten Gottes

können kein oberstes Princip zur spekulativen allgemeinen Kenntniß eines guten Willen seyn.

alle Moralität **von dem allervollkommensten göttlichen Willen** ableitet, und jenes, welches hiezu bloß sich des ontologischen Begriffes **von Vollkommenheit gebraucht** (perfice te ipsum.)

a) Nun habe ich selbst nie geglaubt, daß man der göttlichen Vollkommenheiten als eines obersten Erklärungsprincips von dem, was **gut** ist, und folglich auch von dem, was **ein guter Wille** überhaupt ist, gebrauchen könne, und dieß (um deutlicher als Hr. **Kant** zu reden) bloß darum; weil wir doch von keiner Vollkommenheit Gottes was bestimmtes wissen, das wir nicht schon ehevor in den Geschöpfen als Vollkommenheit überhaupt erkennen, eben darum, weil wir nur jene Bestimmungen der Begriffe von den Geschöpfen in den Begriff Gottes aufnehmen, welche wir schon für reelle und gute Bestimmungen, und folglich als zur Vollkommenheit der Geschöpfe angehörig erkennten. Wir müssen also nothwendig schon, ehevor wir was bestimmtes uns in dem Begriffe Gottes vorstellen können, die Begriffe von **Vollkommenheit überhaupt**, eben sowohl als von speziellen Vollkommenheiten von der Erfahrung spezieller Vollkommenheiten unsrer Seele sowohl als anderer äußerer Dinge abstrahiren, um selbe, geläutert von allen ihren Einschränkungen, mit welchen sie in diesen Gegenständen unsrer Erfahrung verbunden sind, in den Begriff von Gott zu übertragen.

b) Doch

b) Doch behaupte ich schlechtweg: man könne sich, ohne den spekulativen Begriff von Gott, als einem durchaus reinen und unendlich vollkommenen Gute, und von seiner, unsre zeitliche und ewige gemeinsame vollkommene Glückseligkeit thätigst betreibenden Allgüte schon vorausgesetzt, und als reell, d. i. wirklich existirend, mit voller Gewißheit erkannt zu haben, durchaus keinen richtigen und vollständigen Begriff, so wie von der ganzen möglichen Vollkommenheit eines freyen Menschen und seines moralisch guten Willens, also auch von dem obersten Princip der Moralität desselben machen. Ich bin dessen so gewiß, daß ich gleich itzt die vollständige und deutliche Demonstration von diesem Satze auf mich nehme. Hr. Kant beuehme sich itzt wohl mit seiner Aufmerksamkeit, ob meine praktische Philosophie sich zum demonstriren wohl anschicke.

Daß aber auch ohne Gewißheit des Daseyns Gottes kein richtiger Begriff von Moralgesetzen und deren obersten Princip möglich sey, wird demonstrirt.

Demonstrativer Beweis, daß ohne Gewißheit von der Realität des ganzen Begriffes von Gott, und ohne dessen Gebrauch, kein richtiger Begriff von Moralgesetzen, und deren obersten Princip möglich sey. Nach dem, was ich oben (22.) schon erwiesen habe, ist der Wille bloß jenes Begehrungsvermögen, welches nach deutlichen Vorstellungen begehrt, oder verabscheut, d. i. sich bemüht, die deutlichen Vorstellungen vom Guten sich zu vergegenwärtigen, und die vom Bösen von sich zu entfernen. Er ist also offenbar ein guter Wille, und ein wahr-

haft guter Wille, bloß ſo fern, als er gutes, und wahrhaft gutes begehrt, und wahrhaft böſes verabſcheut, d. i. als er die Vorſtellungen des wahrhaft Guten ſich zu vergegenwärtigen (die möglichen wirklich zu machen, und die wirklichen zu erhalten) und die Vorſtellungen des wahrhaft böſen zu entfernen und zu vermeiden ſich bemüht. Eben darum wird auch der wahrhaft gute Wille **ein immer um ſo beſſerer und vollkommnerer** (Antikant 91. lit. b.) **Wille**, je größer und vollkommener das objektive Gut iſt, deſſen deutliche und vollſtändige Vorſtellung er ſich zu vergegenwärtigen mit der ganzen Stärke ſeines Vermögens wirklich bemüht. Und all dieſer gute Wille, ſo bald er aus Wahl der eigenen Freyheit ſo gut iſt, iſt **moraliſch guter, wahrhaft gurer, und beſſerer Wille.**

Und nun um die ganze (auch moraliſche) Güte oder Vollkommenheit deutlich vorzuſtellen, deren der gute Wille eines vernünftigen Weſens ſchlechthin fähig iſt, und noch mehr um Regeln zu geben, wie der Wille dieſe ſeine ganze mögliche (moraliſche) Güte erreichen könne, und ſoll (d. i. um ein oberſtes Princip der Moralität aufzuſtellen), iſt ſchlechthin nothwendig vorher zu wollen, welches denn endlich jenes höchſte und größte Gut ſey, welches mit gutem Erfolge zu wollen, d. i. deſſen deutliche und vollſtändige Vorſtellung ſich zu vergegenwärtigen, er wirklich hinlängliches Vermögen habe: ob es bloß in Gütern dieſes Lebens,

oder noch andern beſtehe. Denn offenbar muß der Wille, wenn er wahrhaft gut, rein gut und nirgend bös, ja vollkommen ſo gut ſeyn ſoll, als er wirklich vermag, die wirkliche Vergegenwärtigung ſo eines höchſten Guts ſich ſelbſt zum Gegenſtand der in ihm über alles herrſchenden Liebe des Wohlgefallens, und zum letzten Zwecke aller ſeiner Begierden fürſtecken, alle ſeine übrige Bemühungen aber nach dieſem Zwecke richten, um ihn durch alle dieſelben nur immer zu befördern, und niemals durch eine zu verhindern. So bald es alſo nur zum Problem wird, ob es einen Gott als Urheber und höchſtes Gut des vernünftigen Weſens gebe, durch deſſen Vergegenwärtigung und Genuß ein vernünftiges Weſen von was immer für einer ſelbſt eingeſchränkten Art ſeine höchſtmögliche Güte, und Seligkeit erlangen könne, ſo iſt es unmöglich, daß der Wille ſo eines vernünftigen Weſens vollkommen gut ſeyn könne, ohne daß ſelbes ſich vor allen andern über dieſe für ſelbes allerwichtigſte Wahrheit zu verſichern ſuche: weil es ohne ſolche ernſthafte Beſtrebung unmöglich iſt, daß ſein Wille ſeine eigene mögliche gröſßte Güte und Vollkommenheit zu erreichen ernſtlich ſich beſtrebe; da es ihm ſo gar gleichgültig iſt zu wiſſen, in wem ſie beſtehe; ja da er vielleicht gar ſich ſelbſt bemüht, ſich ihre Möglichkeit zu verbergen, um der Mühe enthoben zu ſeyn ſolche zu erwerben. Giebt es nun aber wirklich ſo einen Gott, als das höchſte objektive Gut eines jeden vernünftigen, eingeſchränkten Weſens, deſſen wirkliche Ver-

gegenwärtigung es ſich, als die Wölle ſeiner Seligkeit, zu verſchaffen wie immer wirkliches Vermögen habe, und weiß aber das vernünftige Weſen nichts um dieſes ſein groſſes Glück, oder wird wenigſt durch ein oberſtes ihm fürgeſtecktes, praktiſches Princip ſeines ganzen Wollens nicht vorderſt zur über alles herrſchenden Liebe des Wohlgefallens an dieſem ſeinem höchſten objektiven Gute, und zur innigſt herrſchenden Begierde der Vergegenwärtigung desſelben angeleitet; ſo iſt es unmöglich, daß ſelbes ſeine gröſte Moralität des Willens, oder moraliſche Güte erreichen, ja auch nur einen wahren Begriff von ſelber haben könne: weil, wo der Zweck vermißt wird, die Mittel ihren Werth, ſo wie ihre Ordnung im Gebrauche verlieren, als welche allein der Zweck beſtimmt. D. i. w. z. e. w.

Itzt ſteht das Schädliche einer jeden, von Gott, und einem künftigen Leben abſtrahirenden Moral in hellem Lichte.

c) Und nun fließen die Folgen von ſich ſelbſt aus dieſer Demonſtration:

I. Wenn es einen Gott giebt, der ſelbſt das höchſte Gut aller vernünftigen Weſen iſt, welches ſie ſich zu vergegenwärtigen, und durch ſolche Vergegenwärtigung vollkommen ſelig zu werden, das Vermögen haben, ſo kann kein anders oberſtes Princip für ihre Moralität das wahre ſeyn, als jenes des Erlöſers: **Liebe Gott deinen Herrn aus ganzem deinem Herzen.**

II.

II. Hr. Kant konnte also unmöglich einen wahrhaft moralisch guten Willen haben, da er allen seinen vernünftigen Mitmenschen das Daseyn für sie eines solchen höchsten Guts wegzuraisonniren sich zu einem so mühsamen Geschäfte machte.

III. Keine Moral, oder Grundlegung zur selben, kann richtig und der Menschheit gedeihlich seyn, ja sie muß allezeit derselben äußerst nachtheilig, und der wahren Güte des Willens hinderlich werden, wenn sie von dem Daseyn Gottes und dessen seligem Genuße, als dem letzten Grunde alles richtigen obersten Princips der Moralität auch nur schweigt, und abstrahiret.

IV. Das so vielen andern beliebige oberste Princip der Moralität der Vervollkommnerung seiner selbst, obschon man auch, ohne an Gott zu gedenken, vieles von Vollkommenheit des Willens in einem untern Grade erkennen kann: bleibt doch offenbar unbestimmt, und folglich unbrauchbar, so fern es noch gar nichts bestimmt, weder über das, was Vollkommenheit sey, weder über die Ordnung der Liebe zu dieser oder jener Vollkommenheit vor einer andern; und wenn es als ganz von Gott als dem höchsten Gute abstrahirend verstanden wird, wie es denn so oft geschieht: so fällt es ohnehin in die Folge Nro. III.

V.

Das allein wahre, oberste, praktische Princip der Moralität wird nun unwiderſprechlich gewiß seyn: Liebe Gott aus deinem ganzen Herzen.

V. Wir werden also am beſten thun, wenn wir das Princip der Glückſeligkeit und Vollkommenheit in eines vereinbaren, (weil doch Glückſeligkeit nur mit Empfindung seiner innern Vollkommenheit beſtehen kann) aber beyde, Glückſeligkeit nämlich, und Vollkommenheit eines vernünftigen Weſens, durch ein richtiges oberſtes Princip der Moralität seinem Willen in beſtimmter Ordnung und nach allen jenen Graden seiner Hochheit und Würde zur höchſten Achtung vortragen, deſſen es ſich theilhaftig zu machen wirkliches Vermögen hat.

VI. Dieß wird geſchehen, wenn wir eben jenes, liebe Gott über alles ꝛc., als das wahre oberſte Princip aller Moralität unſers Willens annehmen in dem Sinne: liebe ihn ſo; denn dieſe herrſchende Liebe iſt die höchſte mögliche Vollkommenheit und Würde deines Willens ſchon in dieſem, und die Quelle deiner vollen Seligkeit in dem künftigen ewigen Leben; deren ſichere Erwartung dir auch ſchon in dieſem Leben bey allem Wechſel des Glücks und Unglücks eine wahre dir allein gewiß mögliche, und keinem Raube und Störung (wenn du ſie nur ſelbſt ernſtlich feſthalten willſt) unterworfene Glückſeligkeit, d. i. mehr wahres Vergnügen, wenn du Weisheit genug um ſie recht zu ſchätzen beſitzeſt, verſchaffen

wird,

Digitized by Google

wird, als dir alle übeln Zufälle dieſes Lebens Mißvergnügen machen können.

VII. Aus dieſem oberſten Princip werden wir leicht die ganze Ordnung und alle Pflichten gegen uns ſelbſt, d. i. die reſpektive Güte und Vollkommenheit des Wollens aller andrer Güter dieſes Lebens erkennen, ſo fern wir ſie nämlich als nothwendige, oder wenigſt als dienliche Mittel die Erkenntniß und Liebe jenes unſers höchſten objektiven Guts in uns zu erhalten, und zu vermehren, in allen beſondern Umſtänden vor andern finden werden. Deſſen Anwendung auf alle Gattungen von Pflichten iſt ohnehin ſehr leicht.

VIII. Eben ſo leicht werden wir aus dem nämlichen oberſten Princip die Pflichten einer der Liebe gegen uns ſelbſt ganz gleichen, und in Betreff der gewünſchten Güter eben ſo geordneten Liebe gegen alle unſere Mitmenſchen herausziehen können: weil ja die Allgüte jenes Gottes, welcher uns über alles gefällt, auch über alle Menſchen, als ſeine auf ganz gleiche Weiſe geliebten Kinder, ſich ohne Unterſchied gleichthätig erſtreckt.

IX. Freylich wird deſſen ungeachtet die bloß ſpekulative Kenntniß des Guten, ja auch des wahrhaft Guten, überhaupt und inſonders, nicht bey dieſem oberſten Princip der Moralität, als ſeiner erſten Quelle, an- Doch gehen alle ſpekulative Kenntniſſe vom Guten vor ſelbem nothwendig voraus.

anfangen, noch erſt aus dieſem erholet werden, ſondern demſelben vielmehr vorausgehen müſſen. Denn wir müſſen bloß aus dem einmal durch Abſtraktion aus Erfahrung formirten allgemeinen metaphyſiſchen Begriffe vom Guten, vom wahren Gut, und wahrer Vollkommenheit (91. lit. b), zu erſt urtheilen, was in allem dem, das wir empfinden und erfahren, wirklich gut, und wahrhaft gut, und was beſſer als ſein Gegentheil, und vollkommener ſey. Wo wir dann alles jenes, was wir ſchon gut in den Geſchöpfen zerſtreut finden, in den Begriff Gottes als eines unendlich guten und vollkommenen Weſens zuſammen ſammeln, alles für bös befundene aber durch das ihm entgegen geſetzte Gute, wenigſt unter dem allgemeinen Ausdruck von reinem Gute und bloſſen Realitäten, von ſelbem ausſchließen.

X. Ja ſelbſt auch was ein guter Wille überhaupt und insbeſondere ſey, müſſen wir ſchon vor jenem oberſten Princip der Moralität, liebe Gott über alles ꝛc., theoretiſch eben aus dem wiſſen, daß er bloß, was gut, und wahrhaft gut iſt, wolle. Denn ohne dieſen könnten wir ja ſelbſt nicht in den Begriff des unſrer Liebe würdigſten göttlichen Weſens den allerbeſten Willen, als eine beſondere Beſtimmung ſeiner unendlichen Vollkommenheit, und ſelbſtſtändigen Seligkeit ſetzen, durch welche er erſt unſrer ganzen Liebe des reinſten Wohlgefallens würdig wird.

XI.

Digitized by Google

XI. Allein alle dieſe vorläufigen Kenntniſſe, welche vor der Kenntniß jenes oberſten praktiſchen Princips nothwendig vorhergehen müſſen, ſind bloß noch ſpekulative Kenntniſſe, welche noch nichts von einem Geſetze oder praktiſchen Princip ſelbſt enthalten, ob ſie ſchon ein entfernter, doch bloß ſpekulativer Grund davon ſind.

XII. Selbſt muß ſo gar noch dieſe letzte comparative Kenntniß unter verſchiedenen objektiven Gütern, ſowohl abſolut, als im Bezug auf uns, vor jenem oberſten praktiſchen Princip als Theorie noch vorhergehen, durch welche wir unterſcheiden 1) Gott iſt das höchſte objektive Gut für ſich ſelbſt, und vor allen unſrer ganzen Liebe des reinen Wohlgefallens würdig. 2) Und ſelbſt dieſe herrſchende Liebe des Wohlgefallens iſt das größte mögliche formale Gut für uns ſelbſt in dieſem Leben, und die nächſte Quelle einer allein wirklich für uns möglichen vollkommenſten Seligkeit durch den gegenwärtigen Genuß Gottes als jenes objektiven höchſten Gutes. Denn ohne dieſen letzten und nächſten Grund ſpekulativer Erkenntniß hat die Kenntniß der Wahrheit dieſes oberſten praktiſchen Princips, liebe Gott, (d. i. trag Wohlgefallen an ihm, und ſtecke dir den vollen Genuß dieſes Wohlgefallens zum letzten Zwecke deiner Glückſeligkeit aus) über alles, keinen Platz.

Und

Und alle Kenntniß bloß erschaffenen und eingeschränkten Guts kleckte uns nicht ein Moralgesetz kennbar zu machen, das uns zu aller wirklich möglichen Moralität Anweisung gäbe.

Und dann folgt erst aus selbem jenes oberste Princip der Moralität als das erste praktische Prinzip.

XIII. Jzt also tritt erst die klare Kenntniß dessen ein, was zum Gegenstand des herrschenden primitiven Akts aller Liebe des Wohlgefallens, und unsrer herrschenden Begierde als letzter, wirklich möglicher Zweck, soll gewählt, durch dessen herrschende Kraft all unser übriges Wollen soll bestimmt werden, d. i. die Kenntniß des obersten praktischen Princips, Liebe Gott über alles; welches nun nicht mehr bloß spekulativ sagt, was gut ist, sondern daß jenes, was so gut zu seyn erkannt wird, gethan werden soll, weil es so gut ist: d. i. was zu thun sey, auf daß all unser Wollen insgesammt gut sey.

XIV. Selbst auch in der Wahl der Mittel zu diesem letzten Zweck alles unsers Wollens, geht die spekulative Kenntniß von der Tauglichkeit eines jeden Mittels, und der Uebereinstimmung des Wollens desselben mit dem, was das oberste Princip als Zweck gebietet, immer voraus. Sie macht aber kein praktisches kategorisches Aufboth für sich allein noch aus, sondern dieses fließt erst durchgehends aus dem obersten praktischen Princip auf so eine Art: liebe Gott

über

über alles, und deßwegen z. B ſuche dein Leben, deine Geſundheit zu erhalten; liebe dich und alle Menſchen ordentlich ꝛc. ꝛc., weil dieß zum Zweck der Liebe Gottes dient.

XV. Und nun iſt in ſolcher Folge der praktiſchen Kenntniß nach der bloß ſpekulativen ganz kein Schein von einem im Zirkel herumgehenden Denken. Denn nirgend wird vor der ſpekulativen Kenntniß deſſen, was gut iſt, ſchon das praktiſche, ſondern bloß jenes allein vor dieſem vorausgeſchickt. Und daß die ſpekulative Kenntniß deſſen, was gut iſt, nicht eins mit dem praktiſchen ſey, leuchtet von ſich ſelbſt ein: weil jenes nur von der Natur des möglichen Guten urtheilt, dieſes aber ſeine Wirklichkeit dem Willen empfiehlt.

ohne alle Gefahr eines Zirkels im Denken, wie Herr Kant ſich bey Verworrenheit ſeiner Begriffe eingebildet hat.

XVI. Hr. Kant hat alſo nur durch ein ſelbſt wieder verworrenes Denken, und Vermiſchung der ſpekulativen mit der praktiſchen Kenntniß, ſich hier einen groben Zirkel im Denken eingebildet (85. n. 5. lit. b.), 2) anbey aber durch ſein Niederreiſſen aller ſpekulativen Vernunftkenntniß ſich ſelbſt alle praktiſche Vernunftkenntniß unmöglich gemachet.

* Das übrige, was hier Hr. Kant noch zuſammbauſcht, fodert nun gewiß keine weitere Auflöſung.

Digitized by Google

93.

Und nun eben dieses oberste Princip schließt durch seinen Widerstreit geradezu alle Autonomie des Willens aus.

6) Aber itzt darf ich auch noch ferner und ganz sicher schließen. Eben deßwegen, daß unser oberstes Princip, liebe Gott über alles ꝛc. nicht Autonomie, sondern Heteronomie des Willens zum ersten Grund der Sittlichkeit aufstellt, und doch offenbar ein ganz kategorisches Aufboth enthält, welches a priori schon in dem Verhältniß des Objekts zum Willen seinen Grund hat, so ist es ganz der eigentlichen Natur des Willens angemessen, welche nur durch das objektive Gute zum Wollen mittels der Kenntniß der Güte desselben praktisch kann gereizt werden, nicht aber sich selbst sein Wollen unabhängig von jenem vorschreiben kann. Daß ferner nicht nur hypothetische, sondern schlechthin kategorische Aufbothe des Willens durch diesen Weg entstehen, braucht es mehr nicht, als daß ein selbst lustreizendes Objekt für den primitiven Akt des Willens, d. i. für die Liebe des herrschenden Wohlgefallens, und zwar eines von hinreichender Stärke und Würde seines Reizes, vorhanden sey. Und dazu erkleckt das unendlich liebewürdige Objekt unsers obersten Princips überflüssig, also zwar, daß der seinem Reize und Aufboth entsprechende primitive Willensakt selbst vollkommen erklecklich ist, ferner alle übrige mit ihm übereinstimmende Akte des Willens in Betreff der Mittel zu jenem letzten Zweck ebenfalls kategorisch zu gebieten. Die Stärke dieses Reizes erstreckt sich auch offenbar allgemein mit gleicher kategorischer Gewalt über alle vernünftige Wesen, ohne von der besondern

Na-

Natur des einen oder andern abzuhangen. Und das nämliche oberſte Princip erhält folglich Allgemeinheit und Nothwendigkeit ſchon kraft ſeines Begriffes, und nicht erſt aus der hiezu ganz unſchicklichen Erfahrung. **Wir haben alſo alles in unſerm, ſelbſt von einem göttlichen Morallehrer gegebenen, oberſten Princip der Moralität, liebe Gott über alles, was immer zu einem ſolchen Princip kann verlangt werden, und es dringt uns ganz und gar keine Noth ein ſo ſich ſelbſt widerſprechendes Princip der Autonomie des Willens mit Hr. Kant zu erdichten, von dem er ſelbſt zuletzt ganz verzweifelt, einen wie immer hinreichenden Erklärungsgrund ausfindig machen zu können.**

94.

Die Behandlung der Frage von der vollſtändig hinreichenden Richtſchnur aller Moralität beweiſet die ganze Ordnung zwiſchen ſpekulativer und praktiſcher Kenntniß.

Dem ganzen Vorwurf vom Zirkel im Denken über das oberſte Princip hatte ich in meiner Ethica univerſali chriſtiana von §. 401. bis §. 409. ſchon vorgebeugt, ehe ich von §. 557. bis §. 576. die Frage von dem oberſten Princip der Moralgeſetze abhandelte. Ich handelte in der erſtern Stelle die Frage ab: **welche allgemeine und erſte Richtſchnur wir uns vorſtecken müßten, um durch Vergleichung mit ſelber die ganze mögliche moraliſche Güte und Vollkommenheit unſrer freyen Willenshandlungen ſo vollſtändig zu erkennen, daß wir mittels ſolcher Erkenntniß ſelbe wirklich ausüben, und**

mit

mittels solcher Ausübung zugleich alle für uns wirklich mögliche Glückseligkeit erreichen können. Ich beantwortete diese Frage auf folgende Art.

Ich sagte 1): zu einiger Richtschnur könne uns schon die Natur eines vernünftigen Wesens dienen, doch nicht vollständig, noch zur ersten Richtschnur (Ethic. univ. christ. 403.). Der Beweis hievon war:

a) Weil diese Natur eines vernünftigen Wesens offenbar selbst metaphysisch gut wäre, und folglich wir nur unsere möglichen freyen Handlungen mit dem, was in dieser Natur unwechselbar schon gut ist, vergleichen dürften, um selbe, so fern sie mit der unwechselbaren Güte (Realität) derselben als ebenfalls reelle Bestimmungen derselben übereinstimmten, für physisch und moralisch gute, so fern sie aber als negative. und dem zufälligen reellen widersprechende Bestimmungen erkannt würden, für physisch und moralisch böse Handlungen zu beurtheilen. Wo ich dann die metaphysischen allgemeinsten Begriffe vom Guten schon voraus setzte, welche ich oben §. 12. erklärt habe.

b) Doch daß diese Richtschnur nicht vollständig erklecke, bewies ich dadurch, daß wir mittels selber allein gar nicht wissen würden, welches jene uns schlechthin mögliche, moralisch gute Handlungen wären, deren wir fähig, und welches

die

die mögliche höchste Glückseligkeit wäre, welche durch sie für uns erreichbar wäre: weil die Natur unsers Wesens an sich sehr eingeschränkt ist, und wir ihre bloße Fähigkeit und reelle Bestimmbarkeit, wie weit sie gehe, aus ihr selbst nicht erkennen können.

c) **Daß sie endlich auch nicht die erste Richtschnur**, oder Gegenstand solcher Vergleichung **wäre**, schloß ich aus dem, weil sie wirklich selbst nur eine von der unendlichen reinsten Vollkommenheit Gottes entsprossene und mitgetheilte Vollkommenheit enthält, und folglich in der Ordnung des Daseyns gewiß die erste nicht seyn kann: ob ich schon dadurch nicht widersprechen wollte, daß wir sie vor jener unendlichen Vollkommenheit Gottes wirklich bloß durch Erfahrung schon erkennen, und von ihrer Erkenntniß erst zur Kenntniß der letztern geführt werden.

Ich sagte denn 2): **Nur die schon erkannte unendliche Vollkommenheit Gottes wäre jene vollständige Richtschnur.** Denn obschon selbst der Begriff von Gott, so fern er wirklich bestimmte Vollkommenheit ausdrückt, nur aus unsern Erfahrungen und Kenntnißen von der wirklichen metaphysischen Vollkommenheit unsers vernünftigen Wesens und der äußern Körperwelt, und benanntlich so fern er Güte und Heiligkeit des Willens enthält, von der ebenfalls schon vorläufigen theils Erfahrung, theils Vernunfterkenntniß der möglichen

chen Vollkommenheit und Güte unserer Willenshandlungen hergenommen ist; so enthält selber doch noch viel mehrere zwar bloß unbestimmte, und bloß unter dem allgemeinsten Ausdruck von Realität und gutem vorgestellte, aber doch reine fernere unendliche Güte und Vollkommenheit; welche nachdem sie als reell und wirklich schon von uns erwiesen und demonstrativ erkannt worden ist, uns erst zur vollständigen Richtschnur und zum spekulativen Erkenntnißprincip wird, um die fernere Möglichkeit der ganzen reellen und objektiv wahren Vollkommenheit und moralischen Güte unsrer Willenshandlungen im Bezug auf jenes unser höchstes, von uns genießbares Gut, ja selbst der uns aus dieser künftig zufließenden Glückseligkeit zu erkennen. Aus welcher, für sich selbst noch bloß spekulativen Erkenntniß der Möglichkeit erst die praktischen Regeln alle in rechter Ordnung entspringen können, welche den Willen auffodern, zu erst die primitiven Affekte gegen diesen höchsten würdigsten Zweck mit herrschender Kraft, und dann unter deren Befehl alle andere Willenshandlungen gegen die Mittel zu einem solchen Zwecke, nach der, durchaus von diesem erst erkannten Zweck bestimmten Ordnung in sich wirklich zu machen. Wo denn nichts minder als ein im Zirkel herumirrendes Denken zwischen spekulativer und praktischer Erkenntniß in diesem ganzen Geschäft sich finden läßt.

Digitized by Google

95.

Welche Kenntniß eigentlich praktisch sey, welche nicht?

Um übrigens die äußerste Gränze spekulativer und praktischer Kenntniß, sie sey Kenntniß der Sinnlichkeit oder der Vernunft, genau zu erkennen, ist nöthig den allgemeinen Begriff vom Begehrungsvermögen sich deutlich sowohl als geläufig zu machen, den ich oben (22.) durch das erklärt habe, daß Begehren nichts anders sey, als sich bemühen die Vorstellung (das Anschauen) des Guten zu vergegenwärtigen, und die Vorstellung des Bösen zu entfernen. **Alle Vorstellung deßhalben, so fern sie unmittelbar zur Bemühung reizt selbe zu vergegenwärtigen, oder zu entfernen, ist praktisch.** Nur reizt aber auf eine von diesen zwoen Arten alle Vorstellung bloß, so fern sie Vorstellung etwas schlechthin Gutens, oder etwas schlechthin Bösens ist. Also ist alle Vorstellung des Sinns, so wie der Vernunft, blos in so fern praktisch, als sie Vorstellung des absolut Guten, oder des absolut Bösen ist. Und **wie kenne ich itzt** (reflexe), **welche Kenntniß praktisch sey?** Antwort: durch das, daß ich merke, sie stelle was absolut Gutes, oder was absolut Böses vor. Hieraus folgt aber nun klar:

96.

Alle praktische Kenntniß, jene der Sinnlichkeit sowohl

I. Nicht nur die Vernunftkenntniß, sondern auch jene der Sinnlichkeit ist in so fern immer praktisch, als sie Kenntniß, d. i. ein Anschauen der absoluten Güte, oder des

als jene der Vernunft, reizt kategorisch, und ohne dieser ist sie bloß spekulative Kenntniß.

absolut Bösen eines Objekts von was immer für einer Art ist.

II. Da es folglich um freye Handlungen zu thun ist, wo die Triebe der Sinnlichkeit mit den Bewegursachen der Vernunft streiten, da sind zwo mit einander streitende praktische Kenntnisse wirklich im Gemüthe vorhanden, zwischen welchen das Begehrungsvermögen die Wahl hat.

III. Durchaus nur jene Kenntnisse sind praktisch, und fodern das Begehrungsvermögen kategorisch auf, welche ein für sich selbst schlechthin lustreizendes, oder unlustbringendes Objekt vorstellen, das für sich selbst als Zweck, nicht bloß als Mittel begehrt oder verabscheut werden kann. 2) Alle Kenntnisse von bloß respektiver Güte oder Bösheit, z. B. der Mittel, oder Hindernisse, reizen nur hypothetisch, d. i. unter der Bedingung, wenn das Begehrungsvermögen dem Reize ihrer Zwecke sich schon ergeben haben wird. Sie sind folglich für sich allein nicht schlechthin praktisch, sondern noch schlechthin spekulativ.

97.

Regeln von der verschiedenen Stärke des kategorischen

IV. Die kategorischen Reize der Vorstellung des nämlichen absolut lustreizenden Guts wechseln ihrer kategorischen Kraft nach

nach gemäß der Klarheit, Deutlich- und Vollständigkeit der Vorstellung von selbem.

gorischen Reizes der praktischen Kenntniſſe.

V. Nun ist immer die phantastisch reproducirte Vorstellung eines auch wirklich schon einmal gegenwärtig selbst erfahrenen Guts schwächer und minder klar, als die wirkliche Erfahrungskenntniß desselben in seiner Gegenwart zu seyn pflegt, und folglich ist auch der kategorische Reiz des nämlichen wirklich als gegenwärtig genossenen (gefühlten) Guts größer, als des abwesenden, und des pur mittels der Einbildung vorgestellten.

VI. Noch minder ist also der obschon kategorische Reiz eines niemals selbst durch Erfahrung gegenwärtig erkannten Guts, dessen Vorstellung nur durch Zusammensetzung mehrerer anderer bloß phantastischer Vorstellungen von Guten verfaßt, obschon durch Vernunft als möglich, und zukünftig gewiß anerkannt ist.

98.

Warum die vernünftige praktische Kenntniß minder reize als die sinnliche?

VII. Und nun so eine Art von Vorstellung ist jene, die wir von der Glückseligkeit unsers künftigen Lebens, ja selbst von der Annehmlichkeit der ewigen Anschauung Gottes, itzt in diesem Leben haben. Da hingegen die Vorstellungen der Sinnlichkeit auf lauter gegenwärtige, aus Erfahrung wohl bekannte, und augenblicklich neuer Erfahrung offen ste-

hende Güter gehen. Es ist also ganz leicht zu fassen, daß in dem Widerstreit der kategorischen Reize der sinnlichen praktischen Vorstellungen mit dem kategorischen Reize der praktischen Vorstellungen der Vernunft, unerachtet der unermessenen Größe des Gutes, welches die letztern uns als Zweck vorstellen, doch die Reize der Sinnlichkeit durch die viel lebhafteren Eindrücke ihrer gegenwärtigen Gegenstände die freye Wahl unsers Begehrungsvermögens so oft auf sich ziehen; 2) und daß dann die alsdenn noch übrig bleibenden Vernunftreize, wenn wir von Gott und aller künftigen Seligkeit, als einer Folge der Tugend sowohl, als von übeln Folgen des Lasters in einem künftigen Leben, ganz abstrahiren, alle Proportion des Gleichgewichts gegen die Reize der Sinnlichkeit verlieren.

99.

Unmöglichkeit aller wahren Moralgesetze ohne gewisse Kenntniß von Gott und einem künftigen Leben.

VIII. Es lassen sich also keine wahre Moralgesetze, keine moralische Nöthigung mit sich führende Pflichten denken, außer bloß durch die mit der Vorstellung der physischen objektiven (aber immer nur respektiven §. 89. lit. a.) Güte der freyen, ihrer Natur nach auf allgemeine Glückseligkeit dieses Lebens abzielenden Handlungen verbundene Vorstellungen eines, solche Handlungen uns unter dem sichern Versprechen

der

der Seligkeit eines künftigen Lebens, und Androhung der Unseligkeit desselben, kategorisch genug befehlenden Gottes Denn nur solche Arten von Moralgesetzen enthalten kategorische, hinreichende Reize eines, gegen die sinnlichen Reize aller gegenwärtigen Güter und Uebel dieses Lebens noch auch in seiner Entfernung und durch die Vorstellung bloß seiner Gewißheit Gewicht genug habenden Lust und Unlust unmittelbar und schlechthin als letzter Zweck reizenden Guts und Uebels.

100.

IX. Folgt der freye Wille in der Wahl seiner primitiven Affekte dem absoluten Reize dieses letzten Zweckes, durch, alles andere Wohlgefallen und Abscheu überwiegende Liebe des Wohlgefallens an der Liebenswürdigkeit Gottes, als des Gegenstandes jener künftighin zu erwartenden Seligkeit, an der Heiligkeit und vollkommenen Rechtmäßigkeit seiner Befehle oder Gesetze, und endlich auch an der Größe des Lustes, der so eine Seligkeit wesentlich ausmachen wird; oder, da er im Anfange seines Vorschritts gegen die Tugend noch zu wenig aufgeklärte Vorstellung über diese Gegenstände und letzten Zwecke hat, wenigst durch überwiegendes Abscheuen vor dem Reiz des Unlusts eines ewig unseligen künftigen Lebens: so giebt freylich diese überwiegende, einmal voll-

Die freye Vorliebe für den Zweck ist kein Moral- sonder Naturgesetz für das Wollen der Mittel.

vollkommen herrschend gewordene Vorliebe des Wohlgefallens, oder das Uebergewicht des Abscheues, an den von der Vernunft vorgestellten Zwecken vor den sinnlichen fernerhin als primitiver Willensakt allen übrigen davon abgeleiteten Affekten den Ton und das Gesetz, dem gemäß sie ohne neue unmittelbare Freyheit sicher erfolgen.

2) Allein diese einmal beschlossene, und unmittelbar frey genommene primitive Wahl (Maxime) ist für die folgenden, von ihr abgeleiteten Willensbemühungen kein Moralgesetz mehr, sondern Naturgesetz; als durch welches die daraus folgenden Willensbemühungen, die ohnehin nur auf den Gebrauch der Mittel sich beziehen, mit wahrer unmittelbarer Naturnothwendigkeit so lang bestimmt werden, als jene primitive und allein unmittelbar freye Wahl des letzten Zwecks mit hinreichender herrschender Kraft in ihrer Wirklichkeit ohne neue freye Abänderung verharret.

101.

Der freye, sich selbst Moralgesetze gebende Wille bleibt dann immer eine widersprechende Idee.

X. Der freye Wille giebt sich also auf keine Art selbst das Moralgesetz, als welches eigentlich in jenen, seine primitive Vorliebe des Wohlgefallens für die würdigsten Zwecke mit hinreichendem kategorischen Gewichte auffodernden Beweggründen besteht; welche alle vollkommen unabhän-

hängig von dem Willen des vernünftigen Wesens schon als objektiv und mit Gewißheit seiner darauf aufmerksamen Vernunft sich vorstellen. 2) Wohl aber legt die einmal über die letzten Zwecke festgesetzte Wahl des freyen Willens allem folgenden Wollen über die Wahl der Mittel ohne neue fernere Freyheit ein Naturgesetz auf; es mag nun die erste allein freye Wahl der Zwecke mit ihrer herrschenden Vorliebe auf die von der Vernunft und dem Moralgesetze, oder auf die von der Sinnlichkeit empfohlene Zwecke fallen.

102.

XI. Und so ist es dann offenbar, daß das oberste Princip aller Moralgesetze nur jenes allein seyn kann, welches den letzten Zweck aller rechtmässig herrschenden primitiven Vorliebe, und eben diese über alle andere Willensaffekte herrschende Vorliebe selbst, durch seinen kategorischen hinreichenden Befehl bestimmt.

Das oberste praktische Princip kann nur jenes seyn, das den letzten Zweck aller freyen Handlung zur herrschenden Vorliebe empfiehlt.

XII. Und nun alles dieses leistet das von Jesus Christus uns ausdrücklich als oberstes Princip gegebene Moralgesetz: Liebe Gott aus ganzem deinem Herzen. Welches wir denn nun, alles Kantischen Widerspruchs unerachtet, durch Philosophie ganz unwidersprechlich zu demonstriren im Stande waren. So wie ich seine fruchtvolle Anwendbar-

keit

keit auch schon wirklich dadurch erwiesen habe, daß ich aus diesem einzigen obersten Princip in meiner Ethica communi alle allgemeinen Moralgesetze über die Pflichten unsers Verhaltens gegen Gott, gegen uns selbst, und gegen alle unsere Mitmenschen hergeleitet, und, wie ich hoffe, zur vollständigen Ueberweisung und Vergnügen meiner Leser erkläret habe.

Hr. Kant widerspricht in seiner Moral bey dem eigenen Geständniß ihrer Unerklärbarkeit) das Hauptfundament seiner Kritik.

* Da wir eben dadurch schon jenes stolze oberste Princip eines sich selbst allgemeine Moralgesetze gebenden Willens (Autonomie) so deutlich widerlegt, und seines Widerspruchs überzeugt haben: so könnten wir uns der fernern Mühe, auch den dritten Abschnitt dieser Grundlegung zur Metaphysik der Sitten ebenfalls noch genau zu widerlegen, um so mehr entheben, als Hr. Kant in diesem Abschnitte wie in seinem **Uebergang von der Metaphysik der Sitten zur Kritik der reinen praktischen Vernunft**, **erstens** selbst schlechthin gesteht, daß er nicht im Stande sey, nach den bisherigen von ihm festgesetzten Begriffen von Moralgesetzen irgend einen kategorischen Imperativ in selben ausfindig zu machen, ohne welchem er doch eben auch selbst bekennt, daß kein wahres Moralgesetz wirklich bestehen kann; **zweytens** aber auch noch darüber selbst festsetzt, ein jedes vernünftiges Wesen müsse sich als eine Intelligenz, d. i. als ein, neben der Sinnenwelt und dem ganzen Felde der Erfahrung

rung, noch in eine Verſtandwelt lauter über das ganze Feld der Erfahrung mit ſeiner praktiſchen reinen Vernunft auf Zwecke hinaus ſehender Vernunftweſen verſetzt betrachten, um ſich als allgemeine Moralgeſetze gebend, und dieſen zugleich ſelbſt auch unterworfen zu betrachten. Man ſehe hierüber ſeine eigene deutliche Erklärung von S. 105, bis S. 107.

Das heiß ich aber eben ſo viel, als ein reines Geſtändniß, daß, wenn Hr. Kant in ſeiner Kritik der reinen Vernunft recht hätte, da er ſagt, die Vernunft ſey immer nur dialektiſch, da ſie ſich über das Feld der Erfahrung hinauswagt, um das Daſeyn bloſſer Vernunftsweſen, oder Dinge an ſich zu beweiſen, eben darum auch Moral und Moralgeſetze nichts als betrüglicher Schein einer eitel ſich überfliegenden Vernunft wären. Und nun gute Nacht dem frommen Glauben an Gott. Hier muß es ſchwachen Köpfen, welche durch den groſſen Name des tiefſinnigſten aus allen Denkern, des alles zermalmenden Hr. Kant, ſchon zu viel ſich haben blenden laſſen, fürwahr ſchwindlicht werden, und ich kann es mir ganz klar vorſtellen, wie jenem Jüngling zu Gemüthe war, von deſſen aus dem Studieren des Kantiſchen Syſtems entſtandener Tollſinnigkeit uns Hr. Meiner die Nachricht gegeben hat. Doch laßt uns zur Warnung ſo vieler Anbether des Kantiſchen Tiefſinns noch fer-

ner

ner auch von diesem letzten Abschnitte seiner durchaus wahrhaft seichten Grundlegung zur Moral recht handgreiflich zeigen, daß Hr. Kant bey weitem jene Tiefsinnigkeit im Denken über Moral nicht erreicht habe, welche zu so einer grossen Unternehmung, alles schon darüber gedachte rein umzustossen, und einen durchaus neuen Grund zu legen, nöthig wäre; und daß vielmehr nur die Verwirrung seiner Gedanken über die ersten Begriffe von Psychologie und Moral, nebst dem Schein ganz neuer Entdeckung von der Unrichtigkeit der alten, obschon von allem gesunden Menschenverstande gutgeheissenen Denkart, vielen schwachen Augen zum blendenden Nebel geworden sind.

Dritter Abschnitt.

103.

Hr. Kant unternimmt seine Autonomie durch den Begriff der Freyheit zu erklären.

Herr Kant stellt hier den **Begriff der Freyheit als den Schlüssel zur Erklärung der Autonomie des Willens** auf. Offenbar hat ihn seine dunkle und verworrene Vorstellung von dem, was ich von der herrschenden Macht der primitiven Willensaffekte §. 101. n. 2. deutlich erklärt habe, irre geführt, und zu so einer sich selbst widersprechenden Idee gebracht. Laßt es uns hören, wie er diese Idee durch

durch den Begriff der Freyheit als richtig und eben so wenig als diese verwerflich vorzustellen sich bemüht.

104.

Seine nicht richtigen Begriffe von Freyheit und Nothwendigkeit werden berichtiget.

Er sagt 1) **Freyheit** wäre die jenige Eigenschaft der Kaussalität lebender vernünftiger Wesen, da sie unabhängig von fremden sie **bestimmenden** Ursachen wirkend seyn kann; so wie **Naturnothwendigkeit** die Eigenschaft der Kaussalität aller vernunftlosen Wesen ist, durch den Einfluß fremder Ursachen zur Thätigkeit bestimmt zu werden. Ueber beyde diese Erklärungen **merke ich** nur **an:**

a) daß zur ersten der Zusatz hinzukommen müsse, daß sie wirken kann, ohne **vollständig** dazu von fremden Ursachen **bestimmt** zu werden. Denn **der freye Willen hat drey wesentliche Erfordernisse**, nämlich 1) hinlängliche Beweggründe, und Gegengründe zur nämlichen Handlung, 2) Abwesenheit aller **vollständigen** Bestimmung a priori zur Handlung, oder derselben Unterlassung, 3) und gleichzeitiges Vermögen sich selbst zur Handlung und Unterlassung derselben **vollends** zu bestimmen.

b) **Naturnothwendigkeit** ist keine den vernunftlosen Wesen ausschließig zuständige Eigenschaft. Denn auch der vernünftige Willen handelt nothwendig aus Naturgesetze, und ohne alle Freyheit, so oft sich ihm nur Beweggründe etwas zu thun ohne allen Gegengrund vorstellen. So entsteht in uns

das

das Verlangen überhaupt glückſelig zu ſeyn aus Naturgeſetze und Naturnothwendigkeit, eben ſowohl als die voreiligen Anmuthungen der Sinnlichkeit, welche ſich nothwendig regen, ehe die Vernunft ihnen Gegengründe entgegen ſetzt.

105.

Sein Beweis, daß Freyheit und Autonomie des Willens eins ſey, wird der Sophiſterey klar überwieſen

Itzt behauptet Hr. Kant durch folgendes Raiſonnement, daß die Freyheit ſonſt nichts ſeyn könne, als die Autonomie, d. i. die Eigenſchaft des Willens ſich ſelbſt ein Geſetz zu geben. Da „ der Begriff (ſagt er) einer Kauſſalität den von Geſetzen bey ſich führt, nach welchen durch Etwas, was wir Urſache nennen, Etwas anders, nämlich die Folge, geſetzt werden muß: ſo iſt die Freyheit, ob ſie zwar nicht eine Eigenſchaft des Willens nach Naturgeſetzen iſt, darum doch nicht gar geſetzlos, ſondern muß vielmehr eine Kauſſalität nach unwandelbaren Geſetzen, aber von beſonderer Art ſeyn; denn ſonſt wäre ein freyer Wille ein Unding. Die Naturnothwendigkeit war eine Heteronomie der wirkenden fremden Urſachen, welche die wirkende Urſache zur Kauſſalität beſtimmen; was kann denn wohl die Freyheit des Willens ſonſt ſeyn, als Autonomie, d. i. die Eigenſchaft des Willens, ſich ſelbſt ein Geſetz zu geben.

Antwort. Welche Sophiſterey! Geſetz überhaupt iſt immer ein nöthigender Trieb (wenigſt bey lebendigen wirkenden Principien durch Vorſtellung

lung des Guten und Bösen §. 22.) zum wirken, und nach Hr. Kant selbst bey vernünftigen Wesen (S. 15. *) das objektive Princip. Nun giebt es nur zweyerley allgemeine Nöthigungen, nämlich eine vollständig a priori zum Wirken bestimmende, und eine nicht vollständig a priori bestimmende Nöthigung zum Wirken, und folglich auch nur zweyerley Gesetze, nämlich Naturgesetze, und Freyheit lassende Gesetze. Diese letzte sind die eigentlichen Gesetze, nach welchen ein freyer Wille als frey, Kaussalität ausüben kann; und sie entstehen bloß aus dem Zusammenlaufe zweyer wider einander streitender Naturgesetze, oder Triebe zum Wirken und Nichtwirken (Beweggründe, und Gegengründe) deren jedes, wenn es allein wäre, Naturnothwendigkeit des Wirkens, oder Nichtwirkens, vollständig bestimmen würde. Deßwegen denn Freyheit nichts anders ist, als gleichzeitiges Vermögen, ohne vorhergängige vollständige Bestimmung selbst erst vollständig die Wirkung, nach dem Gesetz der Vernunft, oder nach dem Gesetz der Sinnlichkeit zu bestimmen, d. i. selbst zu bestimmen, nach welchen aus beyden sich widersprechenden Gesetzen man handeln wolle. Beliebt es nun dem Hr. Kant, diese dem Willen freygelassene Bestimmung des Gesetzes, nach welcher er handeln wolle, schon für sich allein eine Selbstgesetzgebung des Willens zu nennen, und alle Moralgesetze auf diese Gesetzgebung zurück zu führen, so wird er erstens die Folge verschlingen müssen, daß es bloß auf den sich selbst das Ge-

ſetz gebenden Willen ankomme, ob das Laſter, oder die Tugend von aller Gattung, durch das vom Willen gegebene Moralgeſetz gebothen werde; weil der freye Wille eben ſo ſelbſt ſich frey entſchließt dem Geſetze der laſterhaften Sinnlichkeit zu folgen: Zweytens wird doch der allgemeine Wortgebrauch dieſer Benennung mit allem Grunde widerſprechen; weil doch der Wille das Geſetz, nach dem er wirklich handelte, als ein objektives Princip (S. 15. *), ſich nicht ſelbſt gäbe, ſondern nur ſubjektiv ihm, vor dem Gegengeſetze, gemäß zu handeln erwählte.

Will aber Hr. Kant den erſten ſehr verdrießlichen Vorwurf aus dieſen zweyen dadurch vermeiden, daß nicht jede Wahl des Geſetzes von Seite des Willens Moralgeſetzgebung nach ſeinem Sinne ſey, ſondern nur jene, da der Wille frey beſtimmt nach dem Vernunftgeſetze zu handeln, das er allein als allgemeine Maxime für alle vernünftige Weſen gutheiſſen kann: ſo antworte ich ihm 1): es müſſe alſo vor der Wahl des Willens nothwendig ein, von dem Willen ſelbſt unabhängige, objektives Princip (Geſetz) vorhergehen, welches ihn verbinde, vielmehr das Vernunftgeſetz, als ein Moralgeſetz, ſich ſelbſt zum wirklichen ſeine Wahl beſtimmenden Geſetze zu machen; und ſo giebt ſich der Wille ſchon immer ſelbſt das Geſetz. 2) Ein Geſetz als allgemein gut für alle Menſchen erkennen iſt keine Handlung des Willens, ſondern der Vernunft. Alſo gäbe doch die Vernunft dem

Wil-

Willen, nicht der Wille sich selbst, das Moralgesetz. Und so bleibt also der sich selbst das Gesetz gebende Wille immer eine sich selbst widersprechende Idee. Allein dergleichen Widersprüche werden wir bald mehr hören. Unterdessen hat es Hr. Kant itzt nur zu erweisen, daß so eine Kaussalität des Willens, mit welcher er im Falle des Zusammenstosses zweyer widersprechender Naturgesetze, und folglich bey der daraus folgenden Unbestimmung seiner Thätigkeit, selbst bestimmt, welchem aus beyden er folgen und gemäß wirken wolle, ein Unding sey: item, was denn unsrer Erfahrung, die wir von solchen Kollisionen dergleichen Naturgesetze der Vernunft und Sinnlichkeit so vielfältig haben, noch abgehe, um uns zu versichern, daß wir zu gleicher Zeit ein Vermögen haben sowohl dem einten, als dem andern aus selben gemäß zu handeln, ohne durch eines derselben so vollständig zu der ihm gemäßen Handlung voraus schon bestimmt zu seyn, daß das Vermögen dem entgegengesetzten Gesetze gemäß zu handeln aufhöre. Und nun dieses gleichzeitige Vermögen bey dem Konträst zweyer Naturgesetze sich selbst zur Befolgung eines oder des andern im Handeln zu bestimmen, ist das ganze wahre Wesen der Freyheit.

106.

Neues sich selbst Widersprechen auf der

Und nun folgt gleich ein neuer Widerspruch der Sätze des Hr. Kant. Er sagt (S. 98.) 1): „Ein freyer Wille und ein Wille unter sittlichen Ge-

nämlichen Seite des Hr. Kant.

Geſetzen iſt einerley. „ 2) „ Wenn Freyheit des Willens vorausgeſetzt wird, ſo folgt die **Sittlichkeit ſammt ihrem Princip** daraus durch bloſſe Zergliederung (Analyſis) ihres Begriffs, „ 3) „ Indeſſen iſt es doch immer ein ſynthetiſcher **Satz**: ein ſchlechterdings guter Wille iſt derjenige, deſſen Maxime jederzeit ſich ſelbſt, als allgemeines Geſetz betrachtet, in ſich enthalten kann: denn durch Zergliederung des Begriffs von einem ſchlechthin guten Willen, kann jene Eigenſchaft der Maxime nicht gefunden werden. „ 4) Und nun eben dieſer ſynthetiſche „ Satz bezeichnet das Princip. „ Man bemerke nun, daß im zweyten Satze wörtlich geſagt werde, **Sittlichkeit ſammt ihrem Princip** (d. i. eben der dritte Satz von dem, **was ein guter Wille ſey**) folge aus der Vorausſetzung der Freyheit des Willens bloß durch Zergliederung des Begriffes der Freyheit; ſey alſo in dieſem Begriffe ſchon enthalten, eben darum, weil, wie es eben auf S. 98. gleich vorher heißt, „ die Freyheit ſonſt nichts ſeyn kann als Autonomie. „ Offenbar ſoll man alſo aus dieſen erſten zweenen Sätzen des Hr. **Kant** ſchließen: ein freyer Wille ſey nur jener, der ſich ſelbſt eine Maxime zum Geſetz giebt, die ſich ſelbſt als allgemeines Geſetz zum Gegenſtand haben kann. Und dieß wäre freylich, wie ich ſchon im nächſt vorhergehenden §. 105. geſagt habe, eine gar zu verdrießliche Folgerung für das Syſtem des Hr. **Kant**.

Allein

Allein nun hebt Hr. Kant seine ersten zween Sätze geradezu durch den dritten und vierten überflüssig wieder auf, da er schlechtweg läugnet, daß selbst im Begriffe eines schlechthin guten Willens das Princip der Sittlichkeit so enthalten sey, daß man es aus selbem bloß durch Zergliederung des Begriffes folgern könne. Sage man mir, ob dieß kein Widerspruch ist: 1) freyer Wille und ein sich selbst gesetzgebender Wille (Autonomie und Freyheit) ist einerley. 2) Der Wille giebt sich selbst nur Gesetz, da er nach einer Maxime handelt, die sich selbst als allgemeines Gesetz zum Gegenstande haben kann. 3) In dem freyen Willen (wenn er auch schlechthin ein guter freyer Wille ist) ist aber doch ein sich selbst gesetzgebender Wille nicht analytisch enthalten; d. i. ein freyer Wille ist aber doch nicht eines mit einem sich selbst gesetzgebenden Willen.

Und nun das alles steht bey Hr. Kant auf einer Seite 98. Sonst hieß es: das Prädikat, welches im Begriffe der ganzen Gattung (genus) analytisch enthalten ist, findet sich auch nothwendig analytisch im Begriffe einer jeden unter solcher Gattung stehenden Art (species). Allein Hr. Kant hätte sich halt nicht schon bey dem Begriffe der Gattung eines freyen Willens so übereilen sollen, daß er ihr einen Begriff unterlegte, der widersprechend, oder offenbar falsch ist. Widersprechend ist es, daß der freye Wille sich selbst ein Gesetz gebe, das doch a priori als objektives Princip dem

freyen Wille vorhergehen muß. Falsch ist es, daß aller freyer Wille (z. B. der böse freye Wille) nach einer Maxime handle, die er mit Vernunft wünschen kann, daß sie allen vernünftigen Wesen zum Gesetz werde.

* Unterdessen erklärt Hr. Kant den obigen von sich gegebenen **Begriff von der Freyheit** nur als einen **negativen Begriff**, der unfruchtbar sey, aus welchem aber ein positiver Begriff eben derselben fließe, der desto reichhaltiger und fruchtbarer sey (S. 97.), und jenes Dritte verschaffe, mittelst welches der obige synthetische Satz (n. 3.) möglich werde, und mittels welcher allein beyde Erkenntnisse des Subjekts und Prädikats als miteinander verbunden erkannt werden mögen. Um aber diesen positiven Begriff von der Freyheit, als den Grund jenes synthetischen Satzes, zu entwickeln, setzt Hr. Kant folgenden Satz voraus (S. 99.).

107.

Hr. Kant stellt sich fälschlich die Freyheit als eine wesentliche Eigenschaft aller vernünftigen Wesen vor.

Hr. Kant stellt also den fernern Satz auf: „**Freyheit muß als Eigenschaft des Willens aller vernünftiger Wesen vorausgesetzt werden.**„ Offenbar will Hr. Kant hiedurch die Freyheit als eine wesentliche Bestimmung (Eigenschaft, attributum) des Willens vernünftiger Wesen erklären. Deßwegen sagt er (S. 100.): „es ist nicht genug, sie (die Freyheit) aus gewissen vermeintlichen

chen Erfahrungen von der menſchlichen Natur darzuthun (wiewohl dieſes auch ſchlechterdings unmöglich iſt, und lediglich a priori dargethan werden kann) ſondern man muß ſie als zur Thätigkeit vernünftiger und mit einem Willen begabter Weſen überhaupt (gehörig beweiſen.„

Und nun aber um Vergebung, mein wertheſter Hr. Kant! das iſt ganz gewiß falſch. Denn ich überzeuge ſie ſelbſt ganz leicht vollkommen, daß ſie hundertmal vernünftig etwas wollen, und ſchon gewollt haben, ohne dabey frey zu handeln. Denn frey handelt man da nie, wo man nur vernünftige Bewegurſachen etwas zu wollen, ohne einigen vorhandenen Gegengrund auch von Seite der Sinnlichkeit hat. Wäre dieſes, ſo müßte man das Gegentheil ohne allen Beweggrund wollen können; welches aus dem Weſen des Begehrungsvermögens unmöglich iſt; das nur was begehren kann, weil es ihm als gut, und verabſcheuen kann, weil es ihm als bös vorgeſtellt wird. Wenn nun etwas bloß als gut, und auf keine Weiſe als bös vorgeſtellt wird, ſo iſt es nicht möglich ſelbes poſitiv nicht zu wollen, d. i. zu verabſcheuen. Und eben ſo, wenn etwas nur als bös, von der Vernunft ſowohl als Sinnlichkeit vorgeſtellt wird, ſo iſt es nicht möglich ſelbes zu wollen. Z. B. wir wollen nicht ins Feuer ſpringen, und können es gemeiniglich nicht wollen. Wir thun jenes, das uns ſelbſt ſehr angenehm und leicht iſt, und deſſen Unterlaſſung uns nur ſehr

überläſtig fällt, und durch gar keinen Beweggrund empfohlen wird, immer ohne Freyheit. Selbſt unſer allgemeines Schmachten nach Glückſeligkeit und allem reinen Gut überhaupt, ſowohl als unſer Abſcheu überhaupt von allem Böſen, als ſolchem, iſt ſo wenig frey, als wenig unſere Anmuthungen frey ſind, welche bloß aus den ſinnlichen Apprehenſionen des Guten und Böſen ſo voreilig entſtehen, ehe noch die Vernunft mit Ueberlegung und Beurtheilung der Wahrheit dieſes Guten oder Böſen ihnen widerſprechen, und Gegengründe entgegen ſetzen kann. Man leſe, was ich hievon gegen den Hr. David Hume ſchon a. 1770, in meiner Pſychologie ſo deutlich erwieſen habe von §. 317. §. bis 321. Hr. Kant hat ſich alſo hier wieder ſelbſt böſe Arbeit gemacht, einer ſo ſichern Falſchheit den Schein von Wahrheit zu geben.

108.

Der Beweis des Hr. Kant von dieſem Satz.

Aber Hr. Kant liefert uns eine mehr, als bey ihm gewöhnlich iſt, genaue Demonſtration (S. 100.) von dieſem Satze. Sie lautet alſo: „Ein jedes Weſen, das nicht anderſt als unter der Idee der Freyheit handeln kann, iſt eben darum, in praktiſcher Rückſicht, wirklich frey. — — Nun müſſen wir jedem vernünftigen Weſen, das einen Willen hat, nothwendig auch die Idee der Freyheit leihen, unter der es allein handle. Denn in einem ſolchen Weſen denken wir uns eine Vernunft, die praktiſch iſt: d. i. Kauſſalität in Anſehung ihrer Objekte hat. Nun kann ſich unmöglich

mögliche eine Vernunft denken, die mit ihrem eigenen Bewußtseyn in Ansehung ihrer Urtheile anderwerts her eine Lenkung empfienge. Denn alsdann würde das Subjekt nicht seiner Vernunft, sondern einem Antriebe, die Bestimmung der Urtheilskraft zuschreiben. Sie muß sich selbst als Urheberinn ihrer Principien ansehen, unabhängig von fremden Einflüssen, folglich muß sie als praktische Vernunft, oder als Wille eines vernünftigen Wesens, von ihr selbst als frey angesehen werden, d. i. der Wille desselben kann nur unter der Idee der Freyheit ein eigener Wille seyn, und muß also in praktischer Absicht allen vernünftigen Wesen beygelegt werden.„

109.

Dessen Widerlegung, und eine wichtige Folge davon.

Wiederum ein heller Beweis von der Verworrenheit der psychologischen **Begriffe von Urtheilen** des Verstandes, und **vom Wollen** des Willens, im Kopfe des Hr. **Kant**, von der **Nothwendigkeit der bloßen Verstandeshandlung**, und **von der Freyheit des Willens im Gebrauche der Aufmerksamkeit des Verstandes.** Lasset uns den Beweis erläutern, den er eben itzt von seinem offenbar falschen Satze gegeben hat. Wir lassen den ersten Vordersatz mit seinem ganzen, schon sehr zweydeutigen Sinne vorbey, und überlegen die Probe des Untersatzes. Er sagt: „wir denken uns eine Vernunft, die praktisch ist, d. i. Kausalität in Ansehung ihrer Objekte hat.„ Wie zweydeutig und verworren ist

das

das wiederum gedacht! Das vernünftige Weſen übt ſeine Kauſſalität nicht über die Objekte aus, ſondern über ſich ſelbſt, weil ihre Wirkung nicht eine äußerliche (tranſiens), ſondern eine bloß innerliche (immanens actio) iſt.

Dieſe Wirkung beſteht entweder in der Richtung des Anblickes der Seele auf ein gegenwärtiges Objekt der äußern, oder innern Sinnlichkeit, oder in der Erweckung bloß phantaſtiſcher Vorſtellungen und Richtung des Anblickes auf ſelbe, und in dem Urtheile darüber. So fern die hieraus entſpringenden Urtheile bloß ſpekulativ ſind, d. i. bloß Wahrheit von was immer für einer Art wahrnehmen, ſo hat der Wille dabey noch gar nichts zu thun. So bald ſie aber ein ſelbſt ſchlechthin luſtreizendes Objekt wahrnehmen, ſo werden ſie ſchlechthin praktiſch (96.), d. i. ein unmittelbarer Grund des Bemühens des Begehrungsvermögens ſelbe entweder als Anblicke gegenwärtiger Luſtobjekte fortzuſetzen, oder, wo fern ſie noch abweſende vorſtellen, dieſe ſelbſt zu vergegenwärtigen. Bey den erſten bloß ſpekulativen Urtheilen ſowohl als bey der zweyten Gattung der praktiſchen übt die Vernunft Kauſſalität aus in Beurtheilung ihrer Objekte, und iſt doch bey jener erſten Gattung noch gar nicht praktiſch. Sie iſt auch bey dieſer erſten Kauſſalität nichts minder als frey. Denn der Gegenſtand, d. i. die Ideen der Sinne, oder die wie immer erregten phantaſtiſchen Vorſtellungen, als objektive Gründe der Mögliche-

keit

keit des Urtheils, bestimmen a priori die ganze Form und den Innhalt des Urtheils, von dem die Vernunft nur das wirksame, aber zur Form der Wirkung schon vollständig a priori bestimmte Princip ist. Ja was noch mehr ist: selbst auch die ersten praktischen Urtheile, welche das Lustreizende gewisser Gegenstände praktisch, d. i. mit wirklicher kategorischer Auffoderung oder kategorischem Reize des Begehrungsvermögens vorstellen, ob sie schon eine wirkliche praktische Kausalität der Vernunft auf den Willen in Ansehung ihrer Objekte enthalten, sind doch in ihrem ersten Entstehen nicht frey, ja gar keine Handlungen des Begehrungsvermögens, sondern nur Reize und Aufbothe derselben; und erst das Bemühen selbe fortzusetzen, oder ihre bloß noch als möglich vorgestellten Gegenstände zu vergegenwärtigen, ist eigentlich ein Werk desselben. Und doch ist auch dieses nicht allezeit frey, sondern nur alsdann, wann zwey solche sich widersprechende praktische Urtheile und Reize zu entgegengesetzten Wirkungen des Willens zu gleicher Zeit auffodern, ist das frey gewählte Bemühen, vielmehr dem einten als dem andern gemäß zu wirken, ein freyes Werk der Kausalität, nicht mehr der Vernunft, sondern des Willens.

Und nun sagt Hr. **Kant**: „Man kann sich unmöglich eine Vernunft denken, die mit ihrem eigenen Bewußtseyn in Ansehung ihrer Urtheile anderwerts her eine Lenkung empfienge.„ Ist denn hier von Kausalität der Vernunft, und nicht viel-

mehr

mehr von jener des Willens die Rede? Und iſt denn die Vernunft in ihrem Urtheile frey, und wird ſie nicht durch die objektive Wahrheit zu der mit derſelben übereinſtimmenden Vorſtellung und Kenntniß derſelben a priori vollſtändig beſtimmet? Allein Hr. Kant hatte halt ſchon vorhin öfters die praktiſche Vernunft und den Willen für ganz einerley Dinge erklärt, und hierinn ſich ſchon ſehr betrogen. Und ſo bleibt denn 1) auch der hier von ihm behauptete Satz, **Freyheit ſey als eine weſentliche Eigenſchaft aller vernünftiger Weſen vorauszuſetzen**, ſeiner Falſchheit gänzlich überwieſen: 2) **Und wenn nun die Freyheit *a priori* und aus dem Begriffe eines vernünftigen Weſens durchaus nicht kann bewieſen werden, ſo wird ſie wohl allein *a poſteriori* zu erweiſen ſeyn, oder man muß den Begriff von Weisheit nur als durch Erdichtung der Phantaſie zuſammgeſetzt angeben, und dann die Art und Veranlaſſung dieſer Erdichtung und Zuſammenſetzung anzugeben wiſſen**: das uns aber Hr. Kant zu erklären immer ſchuldig bleiben wird.

110.

Hr. Kant geſteht ſelbſt die Unbearbeitlichkeit eines wahren Moralgeſetzes nach ſeinen

Und itzt, nach ſo vielem, zwar Tiefſinnigkeit affektirenden, aber ſie nirgend erreichenden Nachdenken, bemerkt es endlich der redliche Hr. Kant ſelbſt, daß er mit allen Erklärungen ſeiner Begriffe über Moralität, Geſetze, Princip der Moralität nicht zeigen könne, wie in ſelben ein kategoriſches

riſches Aufboth (Imperativ) enthalten ſey, das ein Sollen, eine Nöthigung des Willens ſchlechthin ausmache. Er wirft denn auf der S. 101. noch die Frage von dem Intereſſe auf, welches den Ideen der Sittlichkeit anhängt, d. i. warum wir, und zwar alle vernünftige Weſen, ſo viele Achtung für die Idee der Sittlichkeit unſerer Handlungen, mehr als auf alle andere Triebe haben ſollen? Warum ſoll die Allgemeinheit unſerer Maxime ſo viel Werth haben, daß es überall kein höhers Intereſſe geben kann, und „wie es zugehe, daß der Menſch dadurch allein ſeinen perſönlichen Werth zu fühlen glaubt, gegen den der, eines angenehmen oder unangenehmen Zuſtandes, für nichts zu halten ſey, S. 103.) mithin, woher das moraliſche Geſetz verbinde?„ (S. 104.) Geſteht aber gleich, daß dieſe Frage aus allen ſeinen bisher zur Grundlage der Metaphyſik der Sitten aufgeſtellten Principien und Begriffen nicht aufzulöſen ſey. „Eine Auskunft (NB. nur eine!) bleibt uns übrig, ſagt er ſelbſt S. 105., nämlich daß wir uns, als durch Freyheit a priori wirkende Urſachen, auf einen andern Standpunkt geſetzt denken, als auf den wir uns nach unſeren Handlungen als Wirkungen, die wir vor unſern Augen ſehen, vorſtellen.„ Das iſt (S. 106.):

Grundſätzen, aus

III.

a) „Man muß eine Sinnenwelt von der Verſtandeswelt unterſcheiden; davon die erſtere, nach Verſchiedenheit in mancherley Welt-

man nehme (gegen ſeine ganze Kritik) nebſt

be-

der Sinnenwelt noch eine Verstandeswelt an,

beschauern, auch sehr verschieden seyn kann, indessen die zweyte, die ihr zum Grunde liegt, immer dieselbe bleibt (S. 106.). — — **Man muß sich in Absicht auf die blosse Wahrnehmung und Empfänglichkeit der Empfindungen zur Sinnenwelt, in Ansehung dessen aber, was in ihm reine Thätigkeit seyn mag (dessen was gar nicht durch Afficirung der Sinne, sondern unmittelbar, zum Bewußtseyn gelangt), sich zur intellektuellen Welt zählen.** „ (S. 107.).

und sehe sich in zwey Standespunkte, einen der Heteronomie, den andern der Autonomie, versetzt an,

b) „ Ein vernünftiges Wesen (S. 108.) hat mithin **zwey Standpunkte**, daraus es sich selbst betrachten, und Gesetze des Gebrauchs seiner Kräfte, folglich aller seiner Handlungen erkennen kann, **einmal** so fern es zur Sinnenwelt gehört, unter Naturgesetzen (**Heteronomie**); **zweytens**, als zur intellektuellen Welt gehörig, unter Gesetzen, die von der Natur unabhängig, nicht empirisch, sondern bloß in der Vernunft (a priori) gegründet sind. Und da die Kausalität des Willens eines vernünftigen Wesens nie anders, als unter der Idee der Freyheit gedacht werden kann (denn Unabhängigkeit von den bestimmten Ursachen der Sinnenwelt ist **Freyheit**, und solche Unabhängigkeit muß sich die Vernunft selbst jederzeit beylegen) mit der Idee der Freyheit aber der Begriff der **Autonomie**, und mit dieser das allgemeine Princip der Sittlichkeit, unzertrennlich verbunden ist; so liegt dieses Princip in der Idee allen Handlungen

Digitized by Google

gen vernünftiger Wesen eben so zum Grunde, wie das Naturgesetz allen Erscheinungen. „

c) „Itzt denn (S. 110.), wenn wir uns frey denken, so versetzen wir uns als Glieder in die Verstandeswelt, und erkennen die Autonomie des Willens, sammt seiner Folge, der Moralität. Denken wir uns aber als verpflichtet, so betrachten wir uns als gehörig zur Sinnenwelt, und doch zugleich der Verstandeswelt.„

frey als Glied der Verstandeswelt, verpflichtet als zugleich Stück der Sinnenwelt.

d) „Als bloßen Gliedes der Verstandeswelt (S. 110.) wurden also alle meine Handlungen dem Princip der Autonomie des reinen Willens vollkommen gemäß seyn; als bloßen Stücks der Sinnenwelt wurden sie gänzlich dem Naturgesetze der Begierden und Neigungen, mithin der Heteronomie der Natur gemäß genommen werden müssen. Die ersten wurden auf dem obersten Princip der Sittlichkeit, die zweyten der Glückseligkeit, beruhen.„

e) „**Weil aber die Verstandeswelt den Grund der Sinnenwelt, mithin auch der Gesetze derselben, enthält**, also in Ansehung meines Willens (der ganz zur Verstandeswelt gehört) unmittelbar gesetzgebend ist, und also auch als solche gedacht werden muß, so werde ich mich als Intelligenz, ob gleich andererseits wie ein zur Sinnenwelt gehöriges Wesen, dennoch dem Gesetze der ersteren, d. i. der Vernunft, die in der Idee

Hr. Kant sucht einen Grund anzugeben, warum wir mehr zu dem Gesetze der Vernunft, als dem der Sinnenwelt, verbunden sind.

Idee der Freyheit das Geſetz derſelben enthält, und alſo der Autonomie des Willens, unterworfen erkennen, folglich die Geſetze der Verſtandeswelt für mich als **Imperativen**, und die dieſem Princip gemäße Handlungen als **Pflichten**, anſehen müſſen.„

Er giebt eine eben ſo unbegreifliche Erklärung von dieſem Grunde,

f) „Und ſo (S. XII.) ſind kategoriſche Imperativen möglich, dadurch, daß die Idee der Freyheit mich zu einem **Gliede** einer intellektuellen Welt macht, wodurch, wenn ich ſolches allein wäre, alle meine Handlungen der Autonomie des Willens jederzeit gemäß **ſeyn wurden**: da ich mich aber als Glied der Sinnenwelt anſchaue, gemäß **ſeyn ſollen**; welches **kategoriſche Sollen** einen ſynthetiſchen Satz a priori vorſtellt, dadurch, daß über meinen, durch ſinnliche Begierden afficirten Willen noch die Idee eben desſelben, aber zur Verſtandeswelt gehörigen, reinen, für ſich ſelbſt praktiſchen Willens hinzukömmt, welcher die **oberſte Bedingung des erſteren nach der Vernunft enthält**; ungefähr ſo, **wie zu den Anſchauungen der Sinnenwelt Begriffe des Verſtandes, die für ſich ſelbſt nichts als geſetzliche Form überhaupt bedeuten**, hinzu kommen, und dadurch ſynthetiſche Sätze a priori möglich machen, auf welchen alle Erkenntniß einer Natur beruht.„

und beruft ſich darüber auf den

g) Endlich beſtättigt Hr. **Kant** die Richtigkeit dieſer ſeiner ganzen Deduktion durch den praktiſchen

tiſchen Gebrauch der gemeinen Menſchenvernunft also (S. 112.): „ 1) Jedermann, ſelbſt der ärgſte Böswicht, wenn man ihm Beyſpiele der Tugend, und noch dazu mit groſſen Aufopferungen von Vortheilen und Gemächlichkeiten vorlegt, wünſcht, daß er auch ſo geſinnt wäre. Er kann es aber nur wegen ſeiner Neigungen und Antriebe nicht wohl in ſich zu Stande bringen; wobey er dennoch wünſcht, von ſolchen ihm ſelbſt läſtigen Neigungen frey zu ſeyn. 1) Er beweist hiedurch alſo, daß er mit einem Willen, der von Antrieben der Sinnlichkeit frey iſt, ſich in Gedanken in eine ganz andere Ordnung der Dinge verſetze, als die ſeiner Begierden im Felde der Sinnlichkeit iſt; weil er von jenem Wunſche keine Vergnügung der Begierden, mithin keinen für irgend eine ſeiner wirklichen oder ſonſt erdenklichen Neigungen befriedigenden Zuſtand (denn dadurch würde ſelbſt die Idee, welche ihm den Wunſch ablockt, ihre Vorzüglichkeit einbieſſen,) ſondern nur einen gröſsern innern Werth ſeiner Perſon erwarten kann. 3) Dieſe beſſere Perſon glaubt er aber zu ſeyn, wenn er ſich in den Standpunkt eines Gliedes der Verſtandeswelt verſetzt, dazu die Idee der Freyheit von beſtimmenden Urſachen der Sinnenwelt ihn unwillkührlich nöthigt, und in welchem er ſich eines guten Willens bewuſst iſt, der für ſeinen böſen Willen, als Gliedes der Sinnenwelt, nach ſeinem eigenen Geſtändniſſe das Geſetz ausmacht, deſſen Anſehen er kennt, indem er es übertritt. 4) Das moraliſche Sollen iſt alſo eigenes Wollen als Gliedes

praktiſchen Gebrauch der gemeinen Menſchenvernunft.

einer

einer intellektuellen Welt, und wird nur so fern von ihm als Sollen gedacht, als er sich zugleich als ein Glied der Sinnenwelt betrachtet. „

112.

Anmerkungen über diese Deduktion von der Verbindung moralischer Gesetze.

Anmerkungen über die letzte Deduktion des Hr. Kant von der Verbindung moralischer Gesetze.

Hr. Kant hat durch alle seine drey obersten Principe, und so viele dazu gebrauchte, verderbene Begriffe, noch gar nichts begreifliches von Verbindung eines Moralgesetzes angebracht.

1) Man bemerke zuerst selbst, wie vollkommen und offenbar wahr es sey, daß **Hr. Kant** mit allen seinen, meistens noch dazu übelgerathenen, und immer schwankenden Begriffen von allen Elementen einer Pflicht, oder eines Gesetzes, doch **noch gar nichts beygebracht habe, was eine Verbindung, als das wesentlichste eines Moralgesetzes, zu erklären hinreichend** seyn konnte. Wenn wir alle seine drey obersten Principien, von der Maxime sich und andere Menschen nur als **Zwecke** zu behandeln, von der **Allgemeinheit** dieser Maxime, und dem sich selbst diese Maxime als **Gesetz gebenden Willen**, zusammennehmen, so haben wir noch gar nichts vor uns, aus dem es kennbar wurde, warum wir schlechthin auf so eine Art von Gesetzgebung vorzügliche Achtung haben sollen. Dieses erhellet um so mehr, wenn man bemerket, **erstens**, daß Hr. **Kant** durch einen **Zweck** nichts versteht, als bloß das, was dem Willen zum objektiven Grunde seiner Selbstbestimmung dient (50. n. 5.); von eben welchem Zwecke er sagt, daß, wenn er durch bloße

Ver-

Vernunft gegeben wird, für alle vernünftige Wesen gleich, d. i. allgemein gelten müsse: zweytens daß er, was denn nur auch das sey, durch den sich selbst Gesetze gebenden Willen sich und andere nur als Zwecke behandeln, nirgend anderst erklärt, als daß man den objektiven Grund, sich etwas selbst zum Gesetz, oder allgemeiner Maxime zu machen, von sich selbst und der ganzen Allgemeinheit vernünftiger Wesen hernehme. Was aber dieses denn doch zu letzt für ein aus sich selbst und aus dem allgemeinen vernünftigen Wesen hergenommener objektiver Grund sey, erklärt er nirgend mit einem Worte; sondern giebt bloß seine Allgemeinheit zu einem Princip aller Moralität dafür an. Und nun sind ja die Naturgesetze der Sinnlichkeit sowohl als die Vernunftgesetze, aus dem Wesen eines zugleich sinnlichen und vernünftigen Wesens hergenommen, und eben so allgemein als diese. Es bleibt also selbst noch ganz unerklärt, und unaufgelöset, warum wir nicht wollen sollten, daß vielmehr die den Gesetzen der Sinnlichkeit gemäße Maximen allen Menschen zu einem Maralgesetze werden, als die Regeln der Vernunft; um so mehr, als Hr. Kant die Vernunft schon vorhin als eine dialektische Betrügerinn erklärt hat?

113.

2) Bemerke man wohl, daß Hr. Kant, um sich aus diesem Gedränge zu helfen, frey selbst eingesteht, daß nur diese einzige Auskunft übrig bleibe, Die einzige scheinbare Auskunft des Herrn

Kant läßt sich viel deutlicher ausdrücken, als es Hr. Kant gethan hat.

be, daß wir uns im Bezuge auf die Gesetze der Vernunft als, wenigst unter der Idee der Freyheit, unabhängig von der äußern Verstandeswelt, und nach eigenen uns thätig gegebenen Gesetzen wirkende intellektuelle Wesen und Principien, im Bezuge aber auf die bloß passiv recipirte, das ist, von der äußern Körperwelt mittels der Sinnlichkeit, oder ihrer bloß passiven Erscheinungen, uns auferlegten Naturgesetze, als abhängige, fremder Gesetzgebung unterworfene, bloß leidende Wesen, ansehen: wo dann die Würde des vernünftigen Wesens in der ersten Betrachtung, und die Erniedrigung eben desselben in der zweyten, selbst unsre Eigenliebe so dringend auffodert, uns selbst vielmehr für das Gesetz unsrer eigenen Vernunft durch Unterwerfung gegen dasselbe zu erklären, daß wir im Gegentheil uns selbst erniedrigen, wenn wir freywillig von der äußern Verstandeswelt Gesetze annehmen, und uns von diesen meistern lassen. Vielleicht drucke ich durch diese Erklärung selbst die Gedanken klärer aus, welche Hr. Kant oben (III. lit. e. und f.) nur sehr dunkel zu erklären im Stande war. Gewiß sehen wir itzt aus dieser deutlichen Entwicklung ganz leicht ein, was Hr. Kant sonst so oft als eine, auch in seinem Systeme der vollen Unwissenheit vom Daseyn Gottes, immer der Beobachtung der Moralgesetze unzertrennlich anklebende Folge behauptete, nämlich daß nur der dem Moralgesetze zugethane Mensch der Glückseligkeit, obschon nie habhaft, doch gewiß allein würdig werde: da entgegen der unmoralische

Mensch

Mensch seine eigene Würde schon so herabsetzte, daß er der Glückseligkeit nimmermehr würdig seyn könne, wenn er derselben auch wirklich habhaft würde.

114.

3) Hr. Kant bekennt also hier beym Beschluße seiner Grundlegung der Metaphysik der Sitten, daß er keine Gültigkeit und Verbindung eines Moralgesetzes sich selbst vorzustellen wisse, außer er nehme schon voraus für gewiß und richtig an,

In dieser Auskunft nimmt er eben schier gar alles wiederum als nothwendig wahr an, was er in seiner Kritik als unerweislich und widersprechend geläugnet hat.

1) daß unser vernünftig selbstdenkendes, und frey von aller fremden Bestimmung wollendes Ich ein fortwehrend selbst wirksames Princip sowohl jener praktischen Vernunftsurtheile sey, aus welchen die Moralgesetze bestehen, als auch jenes Wollens, dessen Gemäßheit mit selben die Moralität und Würde des Menschen vollends ausmacht:

2) Daß folglich unser fortwehrend denkendes Ich nicht eine bloße allgemeine Form aller thätigen und immanent wirksamer Gedanken, sondern ein selbst, und zwar unter der Idee der Freyheit a priori wirkendes Princip derselben sey:

3) Daß sich eben dieses vernünftige Wesen, unser denkendes Ich, im Bezug auf die bloß passiven Erscheinungen der Sinnlichkeit, als Naturgesetze, selbst bloß passiv, und folglich zur nämlichen Zeit, da es das wirkende Princip der Moralgesetze ist, als das passive Subjekt der Naturgesetze der Sinnenwelt verhalte:

4) Daß eben dieſe paſſiv recipirte Naturgeſetze der Sinnenwelt ihr thätiges, wirkſames und dieſe Naturgeſetze gebendes Princip in den äußeren uns durch ſie afficirenden Dingen, d. i. in einer äußern Welt haben.

Man leſe dieſe Sätze recht nachdrücklich, behauptet ſelbſt bey Hr. Kant S. 105. 106. 107.; wo er nur wider das allein immer proteſtiret, daß, was doch dieſe Dinge an ſich ſelbſt, das iſt, das denkende Ich, und die uns afficirende äußere Welt (die Verſtandeswelt nennt er beyde zuſammen), an ſich ſelbſt ſeyn mögen, uns immer unbekannt bleibe. Ja er ſagt ſo gar (S. 107.), „der nachdenkende Menſch müſſe obige Schlüſſe machen, und ſie wären vermuthlich auch im gemeinſten Verſtande anzutreffen.„ Nun aber wenn dem alſo iſt, wo kommen denn itzt jene Paralogiſme und Antinomien hin, welche Hr. Kant in ſeiner Kritik ſo ernſthaft gegen die Begriffe einer einfachen Subſtanz, und eines wirkſamen Princips unſrer Seele, und einer äußern Welt, behauptet hatte? Wie konnte er im Ernſte mit Hr. David Hume läugnen, daß wir eine Erfahrung von der wirkſamen Cauſſalität unſrer Seele hätten; und wenn er die wirkſame Thätigkeit der Seele erkennt, wie kann er ihre Subſtantialität widerſprechen; da er doch eben jene wirkſame Thätigkeit in Herfürbringung des Wechſels eigener Beſtimmungen auf S. 204. und 205. ſeiner Kritik ſelbſt für den ſicherſten empiriſchen Beweis der Subſtantialität eines

nes Subjekts behauptet? Wie kann der Begriff von äußeren Dingen an sich selbst, oder von einer äußern Welt, Antinomien, d. i. Widersprüche in sich enthalten, wenn diese wirklich existirt, wirklich durch ihre Einwirkung das äußere Princip aller unsrer Erscheinungen des äußern Sinnes ist. Giebt es endlich was immer für eine, obschon von uns nichts weiter erkannte, äußere Welt; so giebt es ja offenbar einen, nicht nur in einer Form des Anschauens unsrer Seele bestehenden, sonder reellen Raum, d. i. außer einander in besonderen Orten existirende, und so in einander wirkende Principien und Substanzen, nämlich die Seele und die äußeren, sie afficirenden Dinge.

Ferner ist es ja, also offenbar falsch, daß die, solche Begriffe von einer äußern Welt und einer innern wirksamen Seele entwerfende Vernunft, ob sie schon, wenigst mit dem erstern aus diesen das ganze Feld der Erfahrung offenbar überfliegt, keineswegs dialektisch, nicht bloß regulativ, sondern schlechthin constitutiv, in diesem durchaus objektiv gültigen Denken sich verhalte. Und da nun hiemit die vom Hr. **Kant** so willkürlich gesteckten Gränzen alles objektiv gültigen Denkens von ihm selbst hier schon durchbrochen sind, und diese ohne allen Grund aufgestellten Gränzen den Haupteinwurf bey ihm gegen die Demonstration des Daseyns Gottes ausmachen; da endlich die Vernunft durchgängig mit den nämlichen Gründen das Daseyn der äußern Welt, und das Daseyn Gottes er-

erweiſet: ſo wird Hr. Kant eben auch dieſes Daſeyn Gottes als wahrhaft von der Vernunft erwieſen eben ſowohl, als das Daſeyn der äußern Welt, annehmen müſſen. Und ſo folgt denn klar, daß **Hr. Kant ſich ſelbſt durchaus gezwungen einbekennt, das ganze Syſtem ſeiner Kritik der reinen Vernunft zu verlaſſen, und ſelbſt als falſch anzuſehen, um nur die Verbindung eines Moralgeſetzes als wirklich exiſtirend erklären zu können.**

Aber wie kam es denn, daß Hr. Kant in ſeiner Kritik (Antikant n. 4.) das Daſeyn der Moralgeſetze ſo ſchlechthin, als allgemein anerkannt, vorausſetzte? Gilt das bey einem tiefſinnigen Denker, vorher alle Gründe umſtoſſen, wegen welchen etwas als wahr allgemein erkannt wird, und doch hernach ſo was als noch allgemein ſchon für wahr anerkannt vorausſetzen, und daraus ſchließen, was man gerne will? Und doch iſt dieſe Vorausſetzung von Moralgeſetzen, welche auch ohne dem Daſeyn einer äußern Welt und Weltregenten beſtunden, der ganze Hauptgrund möglicher moraliſcher Geſinnungen, und mittels dieſer des frommen Glaubens von Gott und einem künftigen Leben, den Hr. Kant allein aus dem Schutte der von ihm vollkommen untergrabenen Religion noch zu retten ſich Mühe gab. Anbether des Kantiſchen Tiefſinnes! Iſt dieß die gründliche Denkart eines alle Metaphyſik und Logik verbeſſernden ſchöpferiſchen

Geis

Geistes? Geht sie nicht recht blind in dem offenbarsten Zirkel herum?

* Izt laßt uns, nach diesen vorausgesetzten, gewiß alles Aufmerkens würdigen Bemerkungen die obigen Sätze des Hr. Kant einzeln zu unsrer Uebersicht vornehmen.

115.

Ueber a. (111.) Hr. Kant sagt hier 1): „die Sinnenwelt könne nach Verschiedenheit in mancherley Weltbeschauern auch sehr verschieden seyn, indessen die Verstandeswelt, die ihr zum Grunde liegt, immer dieselbe bleibt.„ Da hängt offenbar das Gedankensystem des Hr. Kant schon wiederum nicht zusammen. Denn wenn unser denkendes Ich, und folglich ein jedes anders vernünftiges Wesen, als solches, immer dasselbe bleibt, und zugleich im Bezug auf die Sinnenwelt sich bloß passiv verhält, d. i. alle Erscheinungen der äußern Sinnlichkeit bloß durch das Afficiren und Einwirken der äußern Sinnenwelt empfängt; so ist es unmöglich, daß die Erscheinungen der äußerlichen Sinnlichkeit in verschiedenen Weltbeschauern sehr verschieden seyn können, außer man versetze jeden derselben in eine ganz andere äußere Sinnenwelt, als die ist, in welcher mein Ich sich versetzt befindt. In welchem Falle denn alle Gemeinschaft solcher vernünftiger Wesen, und mit dieser ebenfalls die Gemeinsamkeit der Moralgesetze, d. i. das oberste Princip der Moralität des Hr. Kant, wegfallen müßte. Hr. Kant wird

Hr. Kant macht alle Vernunftwesen zu Phantasten, und hebt dadurch die Allgemeinheit der Natur- und Moralgesetze auf, die er doch zum obersten Princip aufgestellt hat.

wird zwar einwenden: die Verſchiedenheit entſtehe nur aus der verſchiedenen Form des Anſchauens und der Receptivität (Empfänglichkeit) verſchiedener vernünftiger Weſen, nicht aus der Verſchiedenheit des wirkſamen Afficirens der äußern, allen gemeinſamen Sinnenwelt.

Antwort. 1) Aber macht denn Hr. **Kant** nicht offenbar hiedurch alle vernünftige Weſen ſchon zu lauter **Phantaſten** *a priori*; als welche ſich bloß aus eigener ganz falſchen Erdichtung die nämliche äußerliche Eindrücke und Einwirkungen äußerer Dinge auf eine einem jeden eigene, ganz verſchiedene Art vorſtellten, mit der die vorgeſtellten Dinge nichts gleichartiges an ſich hätten? 2) Können wir nicht eben ſo leicht annehmen, auch die Denkformen und Verſtandsbegriffe über die nämlichen äußeren Dinge, und folglich auch die aus dieſen durch Zuſammenſetzung abgeleiteten Vernunftideen, ſeyn ebenfalls in verſchiedenen Weltbeſchauern ganz verſchieden; ja müſſen ſie es nicht nothwendig bey ihnen ſeyn; wenn ihre Verſtandesbegriffe zu Bedingungen der Möglichkeit für die ihnen nothwendig ganz eigene Erfahrungsurtheile ihrer ganz verſchiedenen Empfindungen dienlich ſeyn ſollen? Und wenn nun dieſes wäre, ſo hörte ja ſelbſt auch die Allgemeinheit der nämlichen Moralgeſetze, ſo wie die Gemeinſchaft der nämlichen Denkformen und Vernunftideen, unter ihnen auf. Kurz: a) **entweder muß Hr. Kant die Allgemeinheit der Naturgeſetze der Sinnenwelt**

ſo

so gewiß, als die Allgemeinheit der Moralgesetze der Verstandeswelt, annehmen; oder die Möglichkeit auch einer Allgemeinheit der nämlichen Moralgesetze, so wie alle gleiche Behandlung als Zwecke unter vernünftigen Wesen, geht sammt den beyden ersten Principien der Moralität, welche Hr. Kant aufgestellt hat, sicher zu Grund. b) Im ersten Falle aber kann die Allgemeinheit der Moralgesetze für sich allein keinen Ausschlag eines vielmehr für sie, als für die Naturgesetze der Sinnenwelt geltenden obersten praktischen Princips mehr geben.

116.

(Ueber a. (111.). Hr. Kant sagt 2): „Man müsse sich in Ansehung der bloß passiven Empfänglichkeit der Sinnlichkeit zur Sinnenwelt, in Ansehung der reinen Thätigkeit (d. i. dessen, was gar nicht durch Afficirung der Sinne, sondern unmittelbar, zum Bewußtseyn gelangt) zur intellektuellen Welt zählen.„ Diese Stelle verdient unsre ganze Aufmerksamkeit um so mehr, als Hr. Kant selbst gleich (S. 108.) ferner erklärt, was er unter den Worten reine Thätigkeit verstehe.

Hr. Kant weiß selbst den Unterschied der Sinnen- und der Verstandeswelt zu seiner Absicht nicht dienlich anzugeben.

„Die Vernunft, sagt er, als reine Selbstthätigkeit, ist so gar darinn noch über den Verstand erhoben, daß, obgleich dieser auch Selbstthätigkeit

tigkeit iſt, und nicht, wie der Sinn, bloß Vorſtellungen enthält, die nur entſpringen, wenn man von Dingen afficirt (mithin leidend) iſt, er dennoch aus ſeiner Thätigkeit keine andere Begriffe hervorbringen kann, als die, welche bloß dazu dienen, um die **ſinnlichen Vorſtellungen unter Regeln zu bringen**, und ſie dadurch in einem Bewußtſeyn zu vereinigen, ohne welchen Gebrauch der Sinnlichkeit er gar nichts denken wurde: da hingegen die Vernunft unter dem Namen der Ideen eine ſo reine Spontaneität zeigt, daß ſie dadurch weit über alles, was ihr Sinnlichkeit nur liefern kann, hinausgeht, und ihr vornehmſtes Geſchäft darinn beweiſet, Sinnenwelt und Verſtandeswelt von einander zu unterſcheiden, dadurch aber dem Verſtande ſelbſt ſeine Schranken vorzuzeichnen. „ Und nun

1) verſtehen wir es klar, daß wir uns nach dem Sinn des Hr. **Kant** nur in Anſehung unſrer Vernunft, nicht aber auch in Anſehung des Verſtandes, zur intellektuellen Welt zählen ſollen; und dieß aus dem Grunde, weil nur die Vernunft reine (d. i. von dem Afficiren der äußeren Dinge ganz unabhängige) Selbſtthätigkeit, theils in ihren Ideen und Principien, theils dadurch ausübt, daß ſie Sinnenwelt von Verſtandeswelt unterſcheidet, (wie klingt aber dieß: wir ſollen uns der Vernunft nach als von der Sinnenwelt verſchieden betrachten, weil die Vernunft die Sinnen-

nenwelt von der Verſtandswelt unterſcheidet?) und dadurch dem Verſtande ſeine Schranken vorzeichnet.

2) Itzt möchten wir wohl lieber drey Welten unterſcheiden, eine Sinnenwelt, eine Verſtandswelt, und eine Vernunftwelt. Denn wenn wir nur, ſo fern ſich unſer Ich bloß leidend verhält, zur Sinnenwelt, und nur nach der reinen Selbſtthätigkeit der Vernunft zur intellektuellen Welt gehören; ſo wird wohl unſer Verſtand als nicht rein ſelbſtthätig, und doch auch nicht bloß leidend, ſondern ſelbſtthätig, zu einer dritten eigenen Verſtandeswelt ſich zählen müſſen.

3) Allein es iſt ja ganz durchaus falſch, daß unſre Vernunft eine ſo ganz eigene, reine, und von den ſinnlichen äußerlichen Eindrücken (afficiren) durchaus unabhängige Selbſtthätigkeit irgend ausübe; es iſt falſch, ſage ich, ſelbſt nach den Grundſätzen des Hr. Kant. Ich ſage erſtens, es ſey ſchlechthin falſch. Denn ich habe es ſchon im Ueberfluß durch die vollſtändige Widerlegung der Kritik ſowohl des Hr. Kant, als dieſer ſeiner Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten erwieſen, daß weder unſer Verſtand, noch unſre Vernunft angebohrne Begriffe oder Ideen a priori enthalte, ſondern daß alle und jede, ſelbſt auch die moraliſchen, urſprünglich durch Abſtraktion von der Erfahrung entſtehen, und daß die äußere Erfahrung ſelbſt aller innern Erfahrung ſchlechthin vorhergehe: daß endlich alle Denkformen, Begriffe und

Ideen

Ideen a priori, des Hr. Kant so viele reine Phantome sind. Selbst die Begriffe von moralischen Handlungen und ihrer Freyheit erhält die Vernunft von der Erfahrung solcher einzelnen Handlungen, und beurtheilt die physische Güte solcher Handlungen allgemein durch Vergleichung mit ebenfalls aus Erfahrung hergeholten allgemeinen Begriffen vom physischen Guten, vom wahrhaften Gute, und vom Scheingute (von 10. bis 19.).

Ich sage zweytens, es sey falsch selbst nach den Kantischen Grundsätzen. Denn erschafft wohl, selbst nach Hr. Kant, die Vernunft ganz neue Ideen, ohne den Stoff dazu vom Verstande herzunehmen? Oder setzt sie nicht bloß die Verstandesbegriffe, da sie selbe in viel weiterer Allgemeinheit annimmt, als das Feld der Erfahrung angiebt, in Vergleichung gegen einander, um Schlüsse aus selben zu ziehen, und durch bloß regulativen Gebrauch solcher Begriffe selbe in ein System zusammen zu bringen, und Einigkeit des Zusammenhangs zu erhalten? Es ist also selbst nach Hr. Kants Grundsätzen ganz falsch, daß die Vernunft ihre Selbstthätigkeit, selbst im Entwurfe ihrer Schlüsse von der Moralität der freyen Handlungen, oder der Moralgesetze, ganz rein und unabhängig von der Sinnenwelt, nicht mittels derselben, sondern ganz unmittelbar, ausübe.

4) Es bleibt also zwischen der Selbstthätigkeit des Verstandes und der Vernunft auch nach Kan-

Kantischen Grundsätzen kein anderer Unterschied übrig, als daß, nicht der Verstand selbst seine obschon ihm ganz eigenen Begriffe, sondern erst die ausschweifende Vernunft, die Allgemeinheit derselben Begriffe in ihren Principien über alles Feld der Erfahrung hinaus dehnte, zu letzt aber doch sich selbst fassete, dem Verstande allein inner dem Felde der Erfahrung objektiv gültige Wahrheit seines Denkens zuerkännte, seine eigenen Ueberflüge aber des Feldes der Erfahrung für reine Ausschweifungen und dialektischen Schein erklärte, und zu letzt in aller dieser seiner Thätigkeit nur der Begriffe des Verstandes sich so fern gebrauchte, als selbe ohne Anwendung auf Erfahrung, und eben darum ohne reelle Bedeutung, zur reinen Selbstthätigkeit der Vernunft dienten.

5) Allein da hier an eben diesem Orte Hr. Kant sein ganzes System umwirft, das wirkliche Daseyn einer wirksamen Seelensubstanz, und einer äußern wirksamen Sinnenwelt zuläßt, folglich die Begriffe des Verstandes schon als allgemein und über das Feld der Erfahrung mit objektiver Gültigkeit hinausreichend, die vorgegebnen Gränze des Verstandes durchgebrochen, und eben darum niemal von der Vernunft fürgesteckt, erkennt, so sollte er ja mit diesem fernern Unterschied der reinen Selbstthätigkeit der Vernunft, und der nicht reinen des Verstandes, eben auch zurück geblieben seyn, und das vernünftige Wesen, sowohl dem Verstande als der Vernunft nach, in die nämliche

von

von der Sinnenwelt unterſchiedene Welt verſetzet haben.

6) Aber ich fürchte, auch mit dieſem Rückzug von ſeinem vorigen Syſteme der Kritik würde Hr. Kant ſeinen Unterſchied einer Sinnen- und Verſtandeswelt noch nicht genau genug beſtimmt haben. Denn ich habe ihm ja ſchon bis zur Evidenz erwieſen, daß ſelbſt auch der äußere und innere Sinn in dem ihm ebenfalls ſchon eigenen Denken eine wahre Selbſtthätigkeit habe (Antikant P. I. 45.). **Bloß alſo durch das zweyfache, paſſive, und ſelbſtthätige Verhalten wird ſich wohl kein beträchtlicher zweyfacher Standpunkt in einer Sinnenwelt und Verſtandeswelt für unſer nämliches leidendes und thätiges Ich deutlich beſtimmen laſſen, welcher zum Vorſchub der Achtung für das Moralgeſetz der Vernunft vor dem Naturgeſetz der Sinnlichkeit was faßliches beytragen könnte:** weil ja die Sinnlichkeit in dem Vortrag ihres praktiſchen Geſetzes ſowohl ſelbſtthätig den Willen, und zwar eben ſo unter der Idee der Freyheit praktiſch, ja wohl recht kategoriſch durch dargebothene ſchlechthin Luſt reizende Gegenſtände, auffodert, als die Vernunft (nach Kantiſcher Denkart) ohne alles kategoriſche Aufboth ihre Moralgeſetze ſelbſtthätig vorträgt. 2) **Nur alſo durch eine, alle Erfahrung überfliegende, ſelbſtthätige Vorſtellung von höhern, unmittelbar luſtreizenden Gütern, als jene ſind, welche die Sinnlichkeit**

aus

aus ihrer Erfahrung selbstthätig vorstellt, kann die Vernunft ihren moralischen Gesetzen die Kraft eines moralischen Aufbothes beylegen: 3) und folglich, wenn die Vernunft in allen solchen Ueberflügen ihrer Ideen von itzt noch bloß möglichen Gütern nur dialektisch ist, so sind keine verschiedene Standpunkte möglich, mittels welcher wir praktische Vernunftgesetze denken könnten, welche mit objektivem Grunde unsrer Achtung vor den praktischen Gesetzen der Sinnlichkeit würdig können erkannt werden.

117.

Ueber b. (III.) Hr. Kant setzt hier die Idee der Freyheit bloß auf Seite des praktischen Gesetzes der Vernunft, und erklärt selbe schlechthin durch eine von den Bestimmungen der Sinnenwelt unabhängige Thätigkeit. Hieraus folgt 1) daß nur der gute, und dem Moralgesetze gemäße Wille frey wäre, jener aber, der sich dem praktischen Gesetze der Natur und Sinnlichkeit unterwärfe, keineswegs. Und nun gäbe es so oft keine Freyheit, als die vernünftigen Wesen böses thäten, d. i. es gäbe gar nichts moralisch Böses, als welches ohne Freyheit nicht kann gedacht werden. 2) Es gäbe aber auch bey dem guten Willen keine Freyheit, weil, wie ich eben vor (116.) erwiesen habe, auch die Vernunft ihre Begriffe von Moralgesetzen nie unabhängig von Erfahrung der Sinnenwelt erhält.

Hr. Kant erklärt immer nur die vernünftigen Handlungen allein für frey.

118.

118.

Wir sind nur frey zum Guten, wie zum Bösen, durch den Widerstreit zweyer gleichzeitiger praktischer Kenntnisse.

Ueber c. (111.). Wir sind nur frey bloß durch den gleichzeitigen Kontrast und Zusammenlauf der sich widerstreitenden praktischen Gesetze, einer Seits der Vernunft, und anderer Seits der Sinnlichkeit. Deßwegen, so **wenig wir uns moralisch verpflichtet**, d.i. nicht blos physisch genöthigt, **anerkennen, ohne uns zu gleicher Zeit als zur Sinnen- und zur Verstandeswelt gehörig anzusehen; eben so wenig können wir uns als frey anerkennen, ohne uns eben auch zu gleicher Zeit in beyde diese Standpunkte versetzet zu betrachten.**

119.

Hr. Kant irrt sich also, und erklärt Sittlichkeit und Freyheit auf gleiche Art sehr unrichtig.

Ueber d. (111.). In beyden Fällen, nämlich wenn wir itzt allein die praktischen Gesetze der Vernunft, itzt allein jene der Sinnlichkeit vernähmen, würden wir nicht mehr frey seyn; wie ich schon oben (109.) bewiesen habe; obschon in beyden Fällen das Gesetz uns gleich selbstthätig vorgetragen, und das Begehrungsvermögen ebenfalls sich selbstthätig verhalten würde. Allein Sittlichkeit hätte so wenig im ersten Falle, als im zweyten Platz. Aber auch Glückseligkeit, die nur ein für wahr erkannter Stand eines für sich selbst dauerhaften Lustgenußes seyn kann, hätte im zweyten Falle so wenig, als Sittlichkeit, einen Platz: weil ja die Sinnlichkeit allein nicht von Wahrheit, oder bloßem Scheine des Lustgenusses, oder

was

was immer für eines Guts urtheilen kann. Wie sich Hr. Kant so gar in allen seinen selbst erfundenen Sätzen schier durchgängig betriegt!

120.

Hr. Kant erklärt sich bey einer Hauptstelle äußerst unverständig.

Ueber e. (III.). Itzt stehen wir bey einem Hauptsatze, mittels welches Hr. Kant die grosse Hauptfrage (110.), **woher es komme, daß das moralische Gesetz der Vernunft uns vielmehr als das Naturgesetz der Sinnlichkeit verbinde**, entscheidet. Er besteht ganz allein in diesen Worten: „**weil die Verstandeswelt den Grund der Sinnenwelt, mithin auch der Gesetze derselben enthält** (S. III.).„ Ich frage hier die ganze Loge der Meister vom metaphysischen Stuhle, ob sie aus diesen Worten allein klug zu werden, und, was denn hiemit Hr. Kant sagen wolle, zu verstehen im Stande seyn. Denn noch hat er uns gar keine verständliche Erklärung gegeben, was er durch eine Verstandeswelt eigentlich verstehe: da ja meine einzige Seele als Subjekt der Erscheinungen des äußern Sinnes für sich allein noch keine Verstandeswelt ist. Selbst auch das Wort **Sinnenwelt** wird itzt zweydeutig, nachdem Hr. Kant eine Welt von äußeren Dingen zuläßt, ja als nothwendig erkennt; durch deren Afficiren, als das wirksame Principium, alle unsere Empfindungen des äußern Sinnes entstehen. Wo es denn sehr unschicklich geredet scheint, wenn man ferner, nicht die äußeren, den Sinn afficirenden

renden Dinge, ſondern die Erſcheinungen dieſer Dinge in unſrer Seele, **Sinnenwelt** nennen wollte.

121.

Und dieſe Hauptſtelle iſt nach ihrem buchſtäblichen Sinn offenbar falſch,

Doch ich will dieſe beyden Begriffe, **Verſtandeswelt**, **Sinnenwelt**, wie ſie Hr. **Kant** hier verſteht, aus andern ſeinen Sätzen zu beſtimmen ſuchen. Gleich in der nächſtfolgenden Stelle lit. f. (S. 111.) ſagt er, daß die Idee der Freyheit mich **zu einem Glied einer intellektuellen Welt** mache. Es muß alſo ſeine **Verſtandeswelt** aus allen Gliedern, denen die Idee der Freyheit zukömmt, d. i. aus allen vernünftigen Weſen (107.), zuſammengenommen beſtehen. Aber alsdenn muß nach der Analogie der Worte auch durch **Sinnenwelt** die Sammlung aller Sinnlichkeiten dieſer vernünftigen Weſen verſtanden werden, mittels welcher iedes von ſelben auch ein Glied der äußeren Welt wird. Und nun folgte, daß die Bedeutung des obigen Auflöſungsſatzes dieſe wäre: **weil bey allen zugleich vernünftig- und ſinnlichen Weſen das vernünftige der Grund des ſinnlichen Weſentheiles ſey.** Allein itzt bleibt doch die Hauptbeſchwerniß noch übrig, was das Wort **Grund** hier nach dem Sinne des Hr. **Kant** ſagen wolle? Es giebt eigentlich eine doppelte Art, wie in einem nämlichen Dinge eine innere Beſtimmung der Grund einer andern ebenfalls innern Beſtimmung ſeyn kann; nämlich es kann eine der

Grund

Grund bloß der Möglichkeit der andern, oder des Daseyns selbst derselben seyn. Doch zwischen zwo wesentlichen Bestimmungen eines nämlichen Wesens hat nur so eine Verhältniß Platz, in welcher die einte bloß der Grund a priori der Möglichkeit der andern ist. Nun ist die Empfänglichkeit, oder die Fähigkeit von aussen afficirt zu werden, d. i. das eigentliche der äußerlichen bloß passiven Sinnlichkeit, offenbar eine wesentliche Bestimmung und Eigenschaft unsers vernünftigen Ich, ja aller eingeschränkter veränderlicher Wesen; welche um sich verändern zu können, zum Wechsel ihrer zufälligen Bestimmungen immer zuerst sich passiv verhalten, und die erste zufällige innere Bestimmung von aussen her empfangen müssen, ehe sie von innen selbst wirken und sich verändern können. Es kann also der obige Satz des Hr. Kant nach einer richtigen metaphysischen Sprache nicht anders verstanden werden, als: bey allen vernünftigen Wesen sey der vernünftige (nach seinem Sinne allein rein selbstthätige) Theil ihres Wesens der Grund der Möglichkeit des bloß sinnlichen (oder passiven und empfänglichen) Theiles ihres Wesens. Und nun befindet sich offenbar geradezu das Gegentheil von diesem. Denn gleichwie sich unser ganzes Wesen offenbar zuvor passiv verhält, ehe es thätig seyn kann; wie denn deßwegen auch die bloß passive Sinnlichkeit durch das Recipiren der sinnlichen Ideen immer vor der wirksamen, diese Ideen in ihr Bewußtseyn aufnehmen-

den Sinnlichkeit selbst dem Verstande, und dieser der Vernunft so vorhergeht, daß jeder vorhergehende Theil dieses unsers ganzen Wesens erst durch die ihm eigentlichen Wechsel innerlicher Bestimmungen dem nachfolgenden seine Materialien zu seiner eigenen Thätigkeit verschaffet. **Es ist also in keinem Verstande wahr, daß in unsern, oder unsers gleichen vernünftigen Wesen der vernünftige Wesenstheil der Grund zum bloß sinnlichen Wesenstheile, oder auch die vernünftigen Handlungen der Grund der sinnlichen Handlungen oder passiven Ideen sind. Folglich ist es auch nicht wahr, daß die ganze Verstandeswelt den Grund der Sinnenwelt, mithin ihrer Gesetze enthalte.**

122.

Nach ihrem allein wahren, aber sehr unrichtig ausgedruckten Sinn wird sie in dem Kantischen System schlechthin unerklärbar.

Vielleicht wollte aber Hr. Kant durch das Wort **Grund** in seinem obigen Hauptsatze ganz was anders, und etwa einen **Zweck** andeuten, und sagen: **die Verstandeswelt enthalte den Zweck der Sinnenwelt, mithin auch der Gesetze derselben:** und nun deßwegen verbinde uns vielmehr das Gesetz der Vernunft als jenes der Sinnlichkeit. Sey das! Aber itzt fodere ich vom Hr. Kant den strengen Beweis dieses seines Hauptsatzes, von welchem die ganze Veste seiner Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, der Hauptgrund moralischer Gesinnungen, und eben darum alles möglichen frommen Glaubens vom Da-

seyn

seyn Gottes und eines künftigen Lebens nach seinem Systeme abhängt. Um den Punkt der Beschwerlichkeit dieses Beweises noch mehr einzusehen, bemerke ich, daß wir uns eben sowohl in der Befolgung der Triebe unsrer Sinnlichkeit selbst zum Zwecke fürstecken, als da wir den Gesetzen der Vernunft folgen. Und eben so können wir uns auch die Befriedigung fremder Sinnlichkeit eben sowohl zum Zwecke setzen, als die fremde vernünftige Sittlichkeit. Es steht also eigentlich dem Hr. Kant nur zu beweisen, daß der Zweck der Sinnenwelt dem Zweck der Vernunft, als dem einzigen letzten und höchsten Zwecke, nachstehen, und subordinirt seyn müsse; daß wir folglich bey jeder Kollision dieser Zwecke den Zweck der sinnlichen Gesetze dem Zwecke der Vernunftgesetze nachsetzen, und diesem vor jenem gemäß handeln, d. i. uns den Vernunftgesetzen unterwerfen müssen. Itzt wäre es aber schlechthin nothwendig, daß, da wir den Zweck der Gesetze der Sinnlichkeit ganz wohl wissen, Hr. Kant uns in seinem Systeme auch den eigentlichen letzten Zweck der Vernunftgesetze eben so deutlich bestimmte; besonders da er es schon laut widersprochen, daß er weder Vollkommenheit, weder Glückseligkeit finde, welche als solcher letzter Zweck mit kategorischem hinreichendem Lustreize unsern Willen gegen alle Reize der Sinnlichkeit für sich auffodern könnte. Und so bleibt es ganz offenbar, daß uns Hr. Kant gar nichts von einem wie immer verständlichen

Grunde der Verbindung der Moralgesetze vor den Gesetzen der Sinnlichkeit vorzubringen im Stande war.

123.

Die von Hr. Kant angebrachte Erklärung solcher Hauptstelle überzeugt uns vollends davon, daß er sie selbst sich nicht zu erklären im Stande war.

Ueber f. (III.). Wenn Hr. Kant wirklich der feine Spötter ist, für den man ihn ausgiebt, so möchte ich fürwahr bey dieser seiner Stelle glauben, er wollte seiner Leser wirklich nur spotten. Denn nie werde ich es glauben, daß er es selbst zu verstehen glaubte, was er hier mit so leeren Worten ausdrücken zu wollen scheint. Doch zeigt er auf einige Art, was er in der nächst vorhergehenden Stelle durch das zu verstehen geben wollte, da er die Verstandeswelt den Grund der Sinnenwelt nannte. Denn hier sagt er, daß der vernünftige Wille die oberste Bedingung (ohne Zweifel der Möglichkeit) des durch sinnliche Gesetze afficirten Willens sey, so wie die Verstandesbegriffe die gesetzliche Form, d. i. Bedingung der Möglichkeit, für die synthetischen Erfahrungsurtheile a priori sind. Nun ist der Satz, du sollst vielmehr dem Vernunftgesetze als dem Gesetze der Sinnlichkeit folgen, ganz gewiß nur dann möglich, da beyde widersprechende Gesetze zusammen in gleicher Zeit den Willen auffodern; und in solchem Verstande ist freylich das Daseyn der ihr Gesetz gebenden Sinnlichkeit eben sowohl als das Daseyn der ihr jenem widersprechendes Gesetz gebenden Vernunft eine noth-

wen-

wendige Bedingung zur Möglichkeit eben sowohl des Satzes, **du sollst vielmehr der Sinnlichkeit vor der Vernunft, als des Gegensatzes. du sollst der Vernunft dich vielmehr als der Sinnlichkeit unterwerfen.** Und so haben wir wiederum um kein Haar mehr Grund für die Verbindung des Moralgesetzes, als des Gesetzes der Sinnlichkeit, und doch bleibt es grundfalsch, daß der vernünftige Wille der Grund der Möglichkeit des dem sinnlichen Gesetze sich ergebenden Willens sey. Hr. **Kant** ist ohnehin sehr übel daran, wenn er auch hier seine unverständlichen Erklärungen wiederum in synthetische Sätze verhüllet, von denen wir nun schon lang gewiß wissen, daß sie nirgend sich als in dem erfinderischen Hirn eines Hr. **Kant** finden lassen.

124.

Da sich Hr. Kant auf die gemeine Vernunft beruft, scheint er nur selber zu spotten.

Ueber g. (111.). Hier kömmt noch ein herrlicher Beweis der Richtigkeit der ganzen bisherigen Deduktion des kategorischen Imperativs der Moralgesetze überhaupt aus dem praktischen Gebrauche der gemeinen Menschenvernunft. Wunder! Hr. **Kant**, der aller gemeinen Menschenvernunft überall so geradezu widerspricht, beruft sich noch auf ihren Richterausspruch! Laßt es sehen! 1) Auch jeder Böswicht wünscht dem Gesetze der Vernunft gemäß gesinnt, und von den Neigungen der Sinnlichkeit frey zu seyn? Ja: aber wünscht er es darum; weil selbes der Grund der Gesetze der Sinnen-

neuwelt ist? 2) Er beweist also, daß er sich selbst einen grösern Werth zumuthete, wenn er von den sinnlichen Trieben frey, bloß dem Gesetze der Vernunft folgte? Ja: aber thut er so was bloß deßwegen, weil er glaubt, daß die Verstandeswelt der Grund der Sinnenwelt sey? 3) Er erkennt, und gesteht es, daß der mögliche gute Wille für seinen bösen Willen, als Gliedes der Sinnenwelt das Gesetz ausmacht? Das ist offenbar falsch, und keine gesunde Menschenvernunft denkt also. 4) Das moralische Sollen ist also eigenes Wollen? Recht so! also will ich nicht, damit ich nicht solle. Heißt das nicht mit dem Moralgesetze spielen, und dabey der gemeinen Menschenvernunft ziemlich grob spotten?

125.

Hr. Kant setzt der praktischen Vernunft ihre äußersten Gränze durch lauter falsche Sätze.

Zuletzt setzt Hr. **Kant noch aller praktischen Philosophie ihre äußersten Gränze durch folgende Sätze.**

1) „Alle Menschen denken sich dem Willen nach frey. Denn sonst wären die Urtheile nicht möglich über Handlungen, als solche, die **hätten geschehen sollen**, ob sie gleich **nicht geschehen sind.**„

2) „Gleichwohl ist diese Freyheit kein Erfahrungsbegriff, und kann es auch nicht seyn; weil er immer bleibt, obgleich die Erfahrung das

Ge-

Gegentheil von den jenigen Foderungen zeigt, die unter Vorausſetzung derſelben als nothwendig vorgeſtellt werden? „

3) „Auf der andern Seite iſt es eben ſo nothwendig, daß alles, was geſchieht, nach Naturgeſetzen unausbleiblich beſtimmt ſey; und dieſe Nothwendigkeit iſt auch kein Erfahrungsbegriff, eben darum, weil er den Begriff der Nothwendigkeit, mithin einer Erkenntniß a priori, bey ſich führt.„

4) „Aber dieſer Begriff von einer Natur wird durch Erfahrung beſtättiget, und muß ſelbſt unvermeidlich vorausgeſetzet werden, wenn Erfahrung d. i. nach allgemeinen Geſetzen zuſammen hängende Erkenntniß der Gegenſtände der Sinne, möglich ſeyn ſoll. „

5) „Daher iſt Freyheit nur eine Idee der Vernunft, deren objektive Realität an ſich zweifelhaft iſt; Natur aber ein Verſtandesbegriff, der ſeine Realität an Beyſpielen der Erfahrung beweiſet, und nothwendig beweiſen muß.„

* Laßt uns hier ſtille ſtehen, und das ſchier durchgängig Falſche in allen dieſen Sätzen hell aufdecken, um von der noch äußerſt verworrenen Denkart des Hr. Kant, in praktiſcher, ſo wie in ſpekulativer Metaphyſik, eine überzeugende Probe zu geben. Wo ich beynebens nichts

nichts vorzubringen habe, als was schon längst in meiner Psychologie und Ethica univ. christ. aller Augen vorgelegt war. Ob zwar freylich eben wegen des Tiefsinns meiner Abhandlungen, welche erklecken sollten künftighin auch einen Hr. Kant vollkommen zurecht zu führen, so manche, solcher Denkart ungewöhnte, sich über Unverständlichkeit beklagt haben. Ich sage dann:

126.

Falsch ists, 1) daß die Menschen sich dem Willen nach allgemein und wesentlich frey denken.

Der Satz n. 1. (125.) ist nur halb wahr, in seiner Allgemeinheit aber grundfalsch. Ja, in **einer Menge Handlungen denken, und fühlen sich die Menschen wahrhaft frey; aber nicht in allen, nicht wesentlich und allgemein**; wie es Hr. Kant uns glauben machen will (107.). Schon längst habe ich das Gegentheil wider des Hr. David Humes Bestreitungen der Freyheit erwiesen (Psychol. von §. 317. bis 321.). Und wahrscheinlich hat auch hier Hr. Hume den Hr. Kant, wie über den Begriff von Kausalität, verführet. Nur bey jenen Handlungen, bey welchen sie sich wirklich frey fühlten, wenn sie gegen alle Erkenntniß des Vernunftgesetzes dem Triebe der Sinnlichkeit nachgegeben haben, urtheilen alle Menschen, wenn sie auch Böswichte sind, **sie hätten nicht geschehen sollen**, ob sie gleich geschehen sind; oder das Gegentheil **hätte geschehen sollen, ob es gleich nicht geschehen**

ſcheben iſt Und ganz gewiß iſt es, daß ſo ein Urtheil nicht möglich wäre, wenn ſie in ſolchem Falle ſich nicht vermögend geweſen zu ſeyn erkennten, dem Geſetze der Vernunft zu folgen. Und nun erkennen, daß man bey dem wirklichen Wirken nach Sinnlichkeit zu gleicher Zeit vollſtändiges Vermögen gehabt habe vielmehr im Gegentheile nach der Vernunft zu handeln, das iſt ſchlechthin ſeine wirkliche Freyheit mit Evidenz anſchauen: weil Freyheit bloß nichts anders iſt als gleichzeitiges Vermögen etwas zu wollen und nichtzuwollen (d. i. eines ohne dem andern).

Es giebt aber Handlungen ſelbſt des vernünftigen Wollens, und noch mehr des unvernünftigen, wo wir ſelbſt uns offenbar fühlen ohne Freyheit zu handeln. Z. B. wir weichen auf unſerm Wege einem rennenden Wagen oder Pferde, einer tiefen Kottlacke, einem brennenden Scheitterhaufe ſo gewiß aus, als wir durch kein vermauertes Loch den Kopf nicht hinausſtecken, und dieß ſelbſt nach einer Regel der Vernunft. Urtheilen wir uns hier wohl für frey? Pflegen wir nicht, da wir, durch ſo was gehindert, in eine Verſäumniß verfallen, alsbald zu ſagen: ich konnte nicht anderſt? Ueberhaupt: ſo oft wir nur Gründe etwas zu wollen, und nicht zu gleicher Zeit auch Gründe eben ſelbes nicht zu wollen vor uns haben, da ſind wir nicht frey, und wir fühlen es auch ſelbſt, daß wir es nicht ſind eben durch das, daß wir uns bewußt

ſind,

ſind, daß uns gar keine Gegengründe es nicht zu wollen zu Sinne gekommen ſind. Gewiß bloß aus dieſem Grunde erkennen wir alle, daß unſere böſen Anmuthungen, welche uns übereilen, ehevor wir auf die Gegengründe der Vernunft auch nur wie immer eine Rückſicht nehmen, nicht frey ſind. Und wie könnten wir ſo ein Urtheil davon fällen, wenn wir uns deßwegen allein allgemein frey dächten, daß wir uns in unſerm Wollen immer ſelbſtthätig fühlen?

127.

Falſch iſts 2) daß die Freyheit kein Erfahrungsbegriff ſey. Seichter Beweis des Hr. Kant.

Aber itzt iſt auch der Satz Nro. 2. (125) ganz offenbar falſch. Denn a) wenn wir Menſchen ſelbſt fühlen und erfahren, daß wir itzt in gewiſſen Handlungen frey, itzt in andern nicht frey handeln, oder gehandelt haben, da wir die uns von ſelben zurückgebliebenen Erfahrungsideen in unſerer Gedächtniß überlegen, ſo muß offenbar ſelbſt in ſo verſchiedenen Erfahrungsideen itzt die Idee der Freyheit, itzt die Idee der Nichtfreyheit, d. i. der Nothwendigkeit ſo zu handeln, enthalten ſeyn. Denn einmal dichten wir in ſolchen Urtheilen nicht erſt etwa dieſe Idee zur Erfahrungsidee hinzu. Wir urtheilen auch nicht über allgemeine Natur des Wollens a priori, ſondern über einzelne Handlungen, bloß aus Erfahrungsideen, und unterſcheiden itzt in dieſer unſre wirkliche Freyheit durch das Urtheil: ich hätte es nicht thun ſollen; oder, ich hätte nicht anderſt

derſt thun ſollen, ob ich es ſchon gekönnt hätte; itzt aber unſre Nichtfreyheit durch das Urtheil: ich konnte nicht anderſt. b) Und wie leicht iſt der Beweis, den Hr. Kant von dem beybringt, daß die Freyheit kein Erfahrungsbegriff ſey, und auch nicht ſeyn kann. „Weil er immer bleibt, obgleich die Erfahrung das Gegentheil von den jenigen Foderungen zeigt, die unter der Vorausſetzung derſelben, als nothwendig vorgeſtellt werden, „ das ſoll der beweiſende Grund dieſes Satzes ſeyn! Alſo, weil die Idee von dem gleichzeitigen Vermögen, das Gegentheil zu thun in der im Gedächtniß zurückbleibenden Erfahrungsidee meiner wirklichen Handlung auch noch immer enthalten bleibt, obgleich eben dieſe Erfahrungsidee zeigt, daß die wirklich geſchehene Handlung nicht nach der Vernunftregel, wozu doch das Vermögen da war, ſondern nach dem Trieb der Sinnlichkeit geſchehen ſey, wozu wir zu gleicher Zeit eben auch das Vermögen hatten; bloß deßwegen, ſagt Hr. Kant, kann dieſe Idee der Freyheit keine in der Erfahrungsidee enthaltene Idee ſeyn? Eine ſeltſame Denkart! Ich denke geradezu umgekehrt, bloß deßwegen müße ſie eine Erfahrungsidee ſeyn, um ſo mehr, als wir ſonſt unmöglich die Beyſpiele der Erfahrungen unterſcheiden könnten, in welchen wir uns frey, und nicht frey fühlten, d. i. in deren Ideen wir die Idee unſrer Freyheit itzt enthalten, itzt nicht enthalten fanden.

128.

Im dritten Satze des Hr. Kant sind drey Falschheiten zugleich enthalten.

Und nun fällt das durchgehends Falsche des Satzes Nro. 3. (125) noch heller in die Augen. Drey Unwahrheiten enthält er, so wie drey besondere Sätze.

Falsch ists, daß alles, was geschieht, nothwendig geschieht.

a) **Falsch ists, daß nothwendig alles, was geschieht, nach Naturgesetzen unausbleiblich bestimmt sey.** Denn, wie ich eben klar erwiesen habe (127), wir fühlen, d. i. erfahren, unsre Freyheit zu handeln in einer Menge unsrer Handlungen; das ist, wir erfahren, daß wir zu eben der Zeit, da wir nach dem Trieb der Sinnlichkeit wirklich handeln, folglich das Vermögen haben nach selbem zu handeln, auch das Vermögen hatten, gemäß dem Gesetze der Vernunft nicht nach jenem zu handeln. Denn wie könnten wir sonst bloß aus dem Ueberdacht unsrer Erfahrungsidee von der geschehenen Handlung so gewiß und ohne mögelichem Zweifel urtheilen: wir hätten nicht so handeln sollen? Selbst auch, wenn dieses Urtheil aus einer Subsumtion der Erfahrung von unsrer Handlung unter die angebohrne Idee a priori der Freyheit als ein synthetischer Satz (nach Hr. Kants Einbildung) entstund, so müßte es objektive Gültigkeit haben. Nun aber kann ja eine solche objektiv beschaffene Handlung, welche mit dem gleichzeitigen Vermögen nicht zu handeln geschieht, nicht nothwendig seyn; da ja nur das nothwendig geschieht,

schieht, was zu unterlassen man zu eben der Zeit kein Vermögen hat. Kurz: wir erfahren, daß wir oft frey handeln, und Freyheit der Handlung widerspricht der Nothwendigkeit eben derselben Handlung. Also geschehen nicht alle unsere Handlungen nothwendig und nach Naturgesetzen, so wenig als alle frey sind.

Falsch ists, daß wir unsere nothwendigen Handlungen von den freyen durch Erfahrung nicht unterscheiden können.

b) **Falsch ist zweytens, daß wir von der Nothwendigkeit jener unsrer Handlungen, welche wirklich nothwendig sind, keine Erfahrung haben.** Denn ich habe es oben (126) schon erwiesen, daß wir es von gewissen Handlungen aus Erfahrung wissen, daß wir nur ein Vermögen so zu wollen und zu handeln, und kein gleichzeitiges Vermögen nicht so, oder anderst zu handeln hatten. Und nun handelt man ja dann nothwendig, wenn man nicht anderst handeln kann.

Falsch ists also, daß der Begriff von Nothwendigkeit kein Erfahrungsbegriff sey.

c) **Und so ist denn ebenfalls offenbar als falsch schon erwiesen, daß der Begriff von Nothwendigkeit schlechthin ein Begriff a priori im Verstande des Hr. Kant sey,** d. i. der aus keiner Erfahrung abstrahirt werden kann. Ich habe es schon oben erwiesen, daß wir diesen Begriff in allen unsern Verstandesurtheilen in der Erfahrung finden (109.); obschon die Aufmersamkeit und Anwendung unsers Verstandesblickes auf die Beurtheilung eines Objekts von unsrer Freyheit abhängt.

Digitized by Google

129.

Hr. Kant widerspricht sich wiederum selbst, da er Nothwendigkeit, als einen Verstandesbegriff durch Erfahrung bestättigt angiebt.

Im 4ten und 5ten Satze (125) vergleicht Hr. Kant die Realität der zween Begriffe von Freyheit und Naturnothwendigkeit, nachdem er sie beyde zu bloſſen (wahrscheinlich angebohrnen) Begriffen a priori gemacht hat. a) Den Begriff von Naturnothwendigkeit giebt er deßwegen für objektiv gültig und als einen Verstandesbegriff an, weil es in der Erfahrung Beyspiele giebt, d. i. Handlungen, welche sich unter ihm subsumiren laſſen. Und nun wenn dieſes iſt, so wird es wohl auch Beyspiele in eben den Erfahrungen geben, von welchen sich der Begriff von Nothwendigkeit abstrahiren läßt: denn ich bitte mir doch zur Gnade aus, Hr. Kant wolle mir es erklären, aus welchem andern Grunde ich eine Erscheinung der Erfahrung unter einem bestimmten Verstandsbegriff subsumiren könne, als bloß weil ich das, was der Begriff als möglich und überhaupt vorstellt, in der Erscheinung als wirklich und einzeln wahrnehme. Und wenn das iſt, so brauchen wir ja keine angebohrnen Begriffe a priori mehr, sondern wir abstrahiren sie uns, mit Weglaſſung des Schema der Wirklichkeit in der Zeit, hübsch aus der Erfahrung. Wunderlich iſt dieß einmal wieder gedacht: Der Begriff von Nothwendigkeit findet sich in keiner Erfahrung, und wird doch durch Erfahrung als reell bestättiget. Wie verworren geht hier alles zu, wenn man so was noch zusammreimen kann.

b)

b) Den Begriff von Freyheit aber erklärt Hr. Kant für eine bloß problematische Vernunftidee. Gut! also auch Moralität ist nach Hr. Kant eben so was von einer problematischen Idee der bloß noch spekulativen Vernunft; weil ja nach Hr. Kant (105) die Freyheit sonst nichts seyn kann, als die Autonomie, d. i. die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu geben; diese aber die ganze Kraft des Moralgesetzes, und alle Würde der Moralität enthält; ja kurzum: weil nach Hr. Kant, ein freyer Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerley ist (106.). Und doch soll Moralität, wirkliche moralische Gesinnung, Anerkenntniß eines vorhandenen Moralgesetzes, der einzige Grund unsers möglichen frommen Glaubens vom Daseyn Gottes und von einem künftigen Leben seyn? Ist der einzige Grund ein Problem, so wird es wohl auch ein Problem bleiben, ob wir schon fromm was solches glauben sollen? Hr. Kant! heißt dieß nicht gar zu fein mit der Menschheit, Religion und Moral gespottet? Zum Glücke habe ich oben schon die Realität des Begriffes der Freyheit selbst aus der nämlichen Erfahrung und der Unterscheidung selbst der Erfahrungen von unsern nothwendigen und freyen Handlungen viel zu klar erwiesen, als daß er sich mehr bezweifeln liesse. Aber laßt uns das Geheimniß der wahren Gedanken des Hr. Kant über Moral, wie über Theologie, vollends ins helle bringen.

Freyheit aber ist ihm bloß eine problematische Idee: also ist auch Moralität nichts mehrers. Eine herrliche Grundlegung von Moral und Religion!

130.

Hr. Kant fährt fort die Gränzen praktischer Vernunft zu bestimmen.

Hr. Kant fährt (S. 114.) fort mit folgenden Sätzen:

6) „Hieraus entspringt eine Dialektik der Vernunft, da in Ansehung des Willens die ihm beygelegte Freyheit mit der Naturnothwendigkeit im Widerspruch zu stehen scheint.„

7) Bey dieser Wegscheidung findet die Vernunft **in spekulativer Absicht** den Weg der Naturnothwendigkeit viel gebahnter und brauchbarer, als den der Freyheit.„

8) „Doch **in praktischer Absicht** ist der Fußsteig der Freyheit der einzige, auf welchem es möglich, von seiner Vernunft bey unserm Thun und Lassen Gebrauch zu machen.„

9) „Daher wird es der subtilsten Philosophie eben so unmöglich, wie der gemeinsten Menschenvernunft, die Freyheit wegzuvernünfteln. Diese muß also wohl voraussetzen: daß kein wahrer Widerspruch zwischen Freyheit und Naturnothwendigkeit eben derselben menschlichen Handlungen angetroffen werde: denn sie kann eben so wenig den Begriff der Natur, als den der Freyheit aufgeben.„ (S. 115).

10) „Wenn so gar der Gedanke von der Freyheit sich selbst, oder der Natur, die eben so noth-

wendig

wendig iſt, widerſpricht, ſo mußte ſie gegen die Naturnothwendigkeit durchaus aufgegeben werden.„

11) „Es muß (alſo) dieſer Scheinwiderſpruch wenigſtens auf überzeugende Art vertilget werden, wenn man gleich, wie Freyheit möglich iſt, niemals begreiffen könnte.„

12) „Dieß iſt bloß dadurch möglich, daß man in der ſpekulativen Philoſophie wenigſt das zeige: daß dieſe Täuſchung wegen des Widerſpruchs darinn beruhe, daß wir den Menſchen in einem andern Sinne und Verhältniſſe denken, wenn wir ihn frey nennen, als wenn wir ihn, **als Stück der Natur**, dieſer ihren Geſetzen für unterworfen halten, und daß beyde nicht allein gar wohl beyſammen ſtehen können, ſondern auch als nothwendig vereinigt, **in demſelben Subjekte** gedacht werden müſſen: weil ſonſt nicht Grund angegeben werden könnte, warum wir die Vernunft mit einer Idee beläſtigen ſollten, die, ob ſie gleich ohne Widerſpruch mit einer andern genugſam bewährten ſich vereinigen läßt, dennoch uns in ein Geſchäft verwickelt, wodurch die Vernunft in ihrem theoretiſchen Gebrauche ſehr in die Enge gebracht wird.„

13) „Dieſe Pflicht liegt aber bloß der ſpekulativen Philoſophie ob, damit ſie der praktiſchen freye Bahn ſchaffe. Alſo iſt es nicht in das Belieben des Philoſophen geſetzt, ob er den ſcheinbaren Wi-

derſpruch heben, oder ihn unangerührt laſſen will: denn im letztern Falle iſt die Theorie hierüber bonum vacans; in deſſen Beſitz ſich der Fataliſt mit Grunde ſetzen, und alle Moral aus ihrem ohne Titel beſeſſenen vermeinten Eigenthum verjagen kann.„

14) „Doch gehört die Beylegung jener Streitigkeit gar nicht in die Gränze der praktiſchen Philoſophie, ſondern ſie fodert von der ſpekulativen Vernunft, daß dieſe die Uneinigkeit, darinn ſie ſich in theoretiſchen Fragen ſelbſt verwickelt, zu Ende bringe; damit praktiſche Vernunft Ruhe und Sicherheit für äußere Angriffe habe, die ihr den Boden, worauf ſie aubauen will, ſtreitig machen könnten.„

131.

Sein irriger Begriff von Freyheit und ihrem Urſprung in uns wird enthüllet.

Fernere Bemerkungen über dieſe Kantiſchen Sätze.

Ueber den Satz Nro. 6 (130.) Hr. Kant bildet ſich ein, wenn beyde, Freyheit und Naturnothwendigkeit, reelle Begriffe wären, ſo würde folgen, daß der Menſch bey eben derſelben Handlung zugleich frey und nothwendig beſtimmt ſey, frey nämlich als Intelligenz, der Nothwendigkeit zu handeln unterworfen als ein Glied der Sinnenwelt. Und das, ſagt er, ſcheint wenigſt ſich zu widerſprechen. Wir lernen dieſen wahren Verſtand

ſeiner

seiner hier angebrachten Worte klar aus dem erkennen, was er ferner von diesem Widerspruch im 9ten und 12ten folgenden Satze sagt.

Antwort. a) Wenn dem also wäre, so hätte es nicht nur den Schein eines Widerspruchs, sondern der Widerspruch stünde gewiß in voller Evidenz vor Augen. Denn Nothwendigkeit so zu handeln ist Mangel alles gleichzeitigen Vermögens nicht so zu handeln, und Freyheit so zu handeln ist gleichzeitiges Vermögen nicht so zu handeln. Und nun Vermögen und Nichtvermögen zum nämlichen sind, glaube ich, offenbar widersprechende Bestimmungen, welche denn zu gleicher Zeit in einem nämlichen Subjekt schlechthin nicht können beysammen seyn.

b) Allein der ganze Widerspruch entsteht bloß aus jener irrigen Vorstellung des Hr. Kant, da er sich die Freyheit als eine dem Begriffe der Vernunft allgemein wesentliche Eigenschaft vorstellt (107.); welche also für sich selbst der Vernunft ohne Wechsel unveränderlich anklebt, sie möge gleich itzt in einem Falle ohne alle Kollision mit einem widerstreitenden Triebe der Sinnlichkeit, oder itzt wieder in einem andern Falle in wirklicher Kollision mit einem solchen Gegentriebe der Sinnlichkeit versetzet seyn. Noch dazu bildet sich Hr. Kant die Vernunft allein als selbstthätig, und bloß deßwegen frey vor;

ſo wie er ſich die Sinnlichkeit ſowohl in ihren Vorſtellungen als Neigungen bloß paſſiv und leidend, und eben darum der Nothwendigkeit der Natur unterworfen vorſtellt. Und nun dieß alles ſind eben ſo viele, von mir ſchon bis zur vollen Evidenz erwieſene Falſchheiten.

Denn 1) wäre die Vernunft nur von allen Gegentrieben der Sinnlichkeit befreyt, ſo hörte ſie in ſelbem Augenblicke eben darum auch auf frey in ihren Handlungen zu ſeyn, und der Wille müßte nothwendig begehren, was ſie ihm bloß als gut, und verabſcheuen, was ſie ihm bloß als bös vorſtellte. Er wird alſo bloß deßwegen frey, weil die Kraft ſeines Naturgeſetzes, d. i. der Reiz ſeiner Vorſtellung, durch ein dawider ſtreitendes anders Naturgeſetz, oder den Reiz der Vorſtellung der Sinnlichkeit aufgehoben, und folglich bloß das Vermögen ſeinem nicht mehr ſchlechthin nöthigenden Geſetze (Moralgeſetze) gemäß zu handeln übrig bleibt. Eben ſo würde die Sinnlichkeit durch ihren Trieb, wenn ſie allein und von allem Gegentriebe der Vernunft befreyt wäre, die demſelben Triebe gemäße Handlung mit Naturnothwendigkeit beſtimmen. Und bloß deßwegen wird auch dieſe Handlung der Sinnlichkeit frey, weil die Kraft ihres Naturgeſetzes, d. i. der Reiz ihrer Vorſtellung, durch ein dawider geradezu ſtreitendes anders Naturgeſetz, d. i. den Gegenreiz der vernünftigen Vorſtellung ſo aufgehoben wird, daß bloß das Vermögen ihrem nun nicht

mehr

mehr ſchlechthin nöthigenden Geſetze gemäß zu handeln übrig bleibt. Und ſo kömmt denn bloß ein gleichzeitiges Vermögen in ein Subjekt zuſammen, dem Triebe des Verſtandes und nicht der Sinnlichkeit gemäß zu handeln, und ein Vermögen nicht dem Triebe des Verſtandes, ſondern der Sinnlichkeit gemäß zu handeln. Und gerade eben dieſes gleichzeitige Vermögen iſt das, was wir eigentlich Freyheit nennen. Freyheit iſt alſo offenbar das Gegentheil von aller Nothwendigkeit der dem Vernunftgeſetze ſowohl als dem Geſetze der Sinnlichkeit gemäßen Handlung. Freyheit ſelbſt unter einem ſo beſtimmten Begriff enthält ſicher ſelbſt keinen Widerſpruch: weil nur Vermögen, und nicht Vermögen, zum nämlichen handeln, oder nicht handeln; nicht aber gleichzeitiges Vermögen ſowohl zum handeln und nicht handeln, einen Widerſpruch in ſich enthalten. Sie ſteht auch niemal mit einer Nothwendigkeit zu handeln beyſammen, ſondern entſteht vielmehr bloß durch die Kolliſion wider einander geradezu ſtreitender Naturnothwendigkeiten oder Naturgeſetze der Vernunft und Sinnlichkeit.

2) Deßwegen dann iſt bey ſolcher Kolliſion der Naturgeſetze das ſinnliche Begehrungsvermögen ſowohl frey im Handeln nach den Trieben der Sinnlichkeit, als das vernünftige Begehrungsvermögen, d. i. der Wille frey iſt im Handeln nach der Vernunft; ſo nämlich, wie in Abweſenheit ſolcher Kolliſion der von der Vernunft allein ohne Gegentrieb

aufgefoderte Wille ſo wenig frey iſt, als die von der Sinnlichkeit ohne Aufenthalt der Vernunft gereizte Neigung frey iſt.

3) Endlich iſt die ſinnliche Neigung ſowohl ein ſelbſtthätiges Bemühen die ebenfalls auch ſelbſtthätige Vorſtellung des wirkſamen Sinns ſich zu vergegenwärtigen, als die Begierd des vernünftigen Willens ſelbſtthätig in gleichem Verſtande iſt. Und ſo iſt alles falſch, auf was Hr. Kant ſeine mit der Naturnothwendigkeit in einem Subjekte verbundene Freyheit gründet; welche Verbindung zuletzt nicht nur ein Schein von Widerſpruch, ſondern gewiß leibhafter Widerſpruch wäre.

Freyheit und Nothwendigkeit läßt ſich durch Erfahrung in unſern Handlungen entdecken.

* Ueber den Satz Nro. 7. (130). Hier will Hr. Kant nur wiederholen, was er oben ſchon behauptet hat, nämlich, daß der Begriff zwar der Naturnothwendigkeit, nicht aber der Freyheit, durch Erfahrung als objektiv gültig beſtättigt werde, folglich der letztere noch problematiſch wäre. Und nun dieß alles habe ich ſchon oben (129.) klar genug der Falſchheit überwieſen.

132.

Wie konnte Hr. Kant die Realität der Moral geſetze in ſeiner Kri-

Ueber den Satz Nro. 8. (130.). Hier macht Hr. Kant ſchon wiederum das redliche Geſtändniß, daß ohne wirkliche Freyheit weder ein Moralgeſetz, weder Moralität, weder moraliſche

Geſin-

Geſinnung möglich ſey. Aber wie konnte denn Hr. Kant wirkliche Moralgeſetze in ſeiner Kritik ſo dreuſte, als den einzigen Grund des frommen Glaubens ohne weitern Beweis vorausſetzen, da er die wirkliche Freyheit zu gleicher Zeit als ein Problem erkannte? Iſt ohne Freyheit kein Moralgeſetz möglich, ſo iſt offenbar, wenn die Freyheit eine problematiſche Idee iſt, auch das Moralgeſetz eine bloß problematiſche Idee. Und dann gute Nacht der moraliſchen Geſinnung, und allem frommen Glauben an Gott.

tik ſo ſicher vorausſetzen, da er hier die Freyheit als eine problematiſche Idee erklärt?

133.

Ueber den Satz n. 9. (130.). Aber hier werden wir endlich, obſchon unter ſehr dunkeln Ausdrücken, der wahren Gedanken des Hr. Kant gewahr. Er ſetzt nämlich auf gleiche Art feſt, daß, gleichwie man das Nichtdaſeyn Gottes nach den Grundſätzen ſeiner Kritik der reinen ſpekulativen Vernunft eben ſo wenig dogmatiſch behaupten könne, als er deſſen Daſeyn als unerweislich erklärt hatte, alſo auch, obſchon die Wirklichkeit der Freyheit aus ganz gleichen Gründen (wegen Mangel aller Erfahrung von ſelber) unerweislich und unbegreiflich ſey, doch auch das Nichtſeyn ihrer Wirklichkeit eben ſo wenig poſitiv bewieſen werden könne; weil man nämlich auch von dieſem eben ſo wenig einen Beweis aus Erfahrung herholen kann; den man für die Wirklichkeit einer Naturnothwendigkeit nach Hr. Kants Meinung doch noch

Ob Hr. Kant uns mit ſeinem frommen Glauben an Gott getäuſcht habe, oder ob es ihm nur an Tiefſinnigkeit gefehlt habe, iſt auch noch ein Problem.

noch aufzubringen im Stande ſey. Und nun in dieſem Verſtande, und in der ſichern Vorausſetzung, daß doch das Daſeyn und Nichtſeyn der Freyheit auf gleiche Art ein nie auflösliches Problem bleibt, folglich auch der ſubtilſten Philoſophie es unmöglich iſt, die Freyheit poſitiv wegzudogmatiſiren (denn negativ hat ſie ja Hr. Kant wirklich wegzuvernünfteln unternommen, da er ſie als durchaus unerweislich zu beweiſen glaubte) ſagt itzt Hr. Kant, müſſe die gemeinſte Menſchenvernunft wohl vorausſetzen, daß kein Widerſpruch zwiſchen Freyheit und Naturnothwendigkeit eben derſelben menſchlichen Handlungen angetroffen werde.

Und warum ſoll ſie ſo was paradoxes ſchlechthin vorausſetzen? „Weil ſie eben ſo wenig den Begriff der Natur, als den der Freyheit aufgeben kann.„ Vortreflich gut! Und nun ſieht es aber ſchon die gemeinſte geſunde Menſchenvernunft gar zu klar ein, daß Freyheit und Nothwendigkeit der nämlichen Handlung ſich ſchlechthin widerſprechen. Sie wird alſo viel eher den Begriff der Freyheit als ganz leer anſehen, weil ſie doch von dem Begriffe der Naturnothwendigkeit in der Erfahrung Beſtättigung findet; von bloſſen Vernunftideen aber ſchon aus der Kritik des Hr. Kant gelernt hat, daß ſie nur dialektiſche, von keinem conſtitutiven, ſondern nur von regulativem Gebrauche ſind. Selbſt von der bloß in der Idee der Freyheit gegründe-

gründeten Idee eines Moralgesetzes, der Moralität menschlicher Handlungen, und der Würde eines moralisch gutgesinnten Menschen, wird sie eben so denken, und sie bloß als leere Ideen der dialektischen Vernunft ansehen, welche nur regulativ, aber von keinem constitutiven Gebrauche sind, und folglich jene Achtung nicht verdienen, welche man ihnen aus eitlem Vorurtheile ihrer reellen Bedeutung beylegt. Sollte sie auch (die gemeine Vernunft) ein frommes Fürwahrhalten, oder einen frommen Glauben, vom Daseyn wirklicher Moralgesetze und Moralität voraussetzen wollen, so fragte es sich ja, auf was sich dieser ihr frommer Glaube gründen sollte?

Das fromme Fürwahrhalten (den Glaube) vom Daseyn Gottes gründet Hr. Kant bloß auf das schon vorausgesetzte gewisse Daseyn nicht nur eines allgemein schon anerkannten Moralgesetzes, sondern wirklich guter moralischer Gesinnungen. Wenn nun Freyheit, Moralgesetz, Moralität, eben so bloß problematische Vernunftideen, als selbst die Idee von Gott sind; aus welchem Grunde soll die gemeine Menschenvernunft die Realität dieser Vernunftideen ebenfalls voraussetzen, und fromm an selbe glauben? Und wo ist denn itzt der so feste Grund, aus welchem Hr. Kant seiner nagelneuen Moral, sowohl als Moraltheologie so vieles vor der spekulativen Theologie zugetrauet hat? Hat er ihr nicht selbst durch eben jene Schläge,

die

die er auf die letztere geführt, ganz auf gleiche Art den Boden schon ganz durchgeschlagen? Merkte er so was selbst nicht: o! so sage man mir nichts mehr von dem tiefsinnigsten größten Denker. Merkte er es aber? He! so hat er wahrlich sehr unfein aller grossen Denker unsers Weltalters gespottet, wenn er glaubte, keiner würde es merken, wie fein er mit verstellter Moral und Moraltheologie noch heuchle.

134.

Hr. Kant bricht itzt selbst über Moral und Moraltheologie vollends den Stab.

Ueber die Sätze n. n. 10. und 11. (130.). Hier nun bricht Hr. **Kant** selbst vollends den Stab über Moral- und Moraltheologie, und folglich über allen seinen frommen Glauben. „Wenn der Widerspruch zwischen Freyheit und Nothwendigkeit eben derselben menschlichen Handlung nicht auf überzeugende Art kann vertilget werden, so muß sie gegen die Naturnothwendigkeit durchaus aufgegeben werden;„ weil nämlich die letzte ein durch die Erfahrung als reell bestättigter Begriff, die Freyheit aber bloß eine problematische Vernunftidee ist (132.). Nun ist es aber bis zur klaren Evidenz gewiß, daß jener Widerspruch ganz unwidersprechlich ist (131. lit. a.), und von der demonstrativen sowohl als der gemeinen gesunden Vernunft klar eingesehen wird. Also weg mit Freyheit, weg mit Moral und Moraltheologie! Fein schön redlich bekennt, grosser Hr. **Kant**! Wir müssen all das Zeugs kurzum rein aufgeben.

135

135.

Ueber n. 12. (130.). Doch nein, sagt Hr. Kant. Moral und Moraltheologie sind noch, aber nur durch dieß allein zu retten, daß wir den Menschen itzt als Intelligenz, und als solche in der nämlichen Handlung (z. B. im Huren) frey, und als Phänomenon der Sinnenwelt, oder als Stück der Natur, dem Naturgesetze und dessen Nothwendigkeit unausweichlich unterworfen ansehen. a) Wie tiefsinnig! Wir können den Widerspruch nur tilgen durch das, daß wir im nämlichen Subjekte zur nämlichen Zeit ein Vermögen nicht zu huren und kein Vermögen nicht zu huren denken. b) Und zu letzt, wenn wir auch den Widerspruch doch so glücklich getilget hätten, so blieb die Idee der Freyheit, der Moral, und Moraltheologie, doch noch eben so eine bloß problematische Idee ihrer wirklichen Realität nach, als die Idee von Gott, deren Widerspruch Hr. Kant selbst für eben so als positiv unerweislich anerkennt. c) Itzt aber, da der Widerspruch zwischen Freyheit und Nothwendigkeit nun offenbar untilgbar, und ganz reell ist, so werden wohl Freyheit, Moral und Moraltheologie zugleich, als lauter offenbar dem durch die Erfahrung selbst bestättigten Begriffe der Naturnothwendigkeit widersprechende Vernunftideen, kurzum aufgegeben werden müssen (n. 10. und n. 11. 130.). Da wird freylich die Vernunft in ihrem theoretischen Gebrauche noch weit mehr durch

und macht sie zu reinen Hirngespinsten.

die

die Kantiſche Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten, als ſelbſt durch die Kritik der reinen Vernunft, in die Enge gebracht: weil dort Freyheit und Moral noch wenigſt als problematiſche Vernunftideen galten; hier aber werden ſie zu reinen Hirngeſpinnſten und Antinomien der Vernunft.

136.

Hr. Kant nimmt Urlaub von Moral und Moraltheologie hinter der Thür, und wirft die Schuld auf die arme Philoſophie.

Ueber n. n. 13. und 14. (130.). Hier kömmts mir gerade ſo vor, als wenn Hr. Kant noch hinter der Thür, wie man zu ſagen pflegt, von Moral und Moraltheologie Urlaub nähme. Er ſagts gleichſam mit Unwillen. Die ſpekulative Philoſophie hat die ganze Schuld, weil ſie den Widerſpruch zwiſchen Freyheit und Naturnothwendigkeit in der nämlichen Handlung nicht zu tilgen weiß. Sie hätte den Titel des bisher von der Moral beſeſſenen vermeinten Eigenthums, d. i. den Grund aller Moral, der nur wahre wirkliche, von aller gleichzeitigen Nothwendigkeit reine Freyheit ſeyn kann, beſſer befeſtigen ſollen. Kann ſie das nicht, ſo darf freylich der Fataliſt mit gutem Recht ſich des Titels bemächtigen, den ihm ſelbſt in der Theorie die Erfahrung von der Realität der Naturnothwendigkeit an die Hand giebt. Bravo! Itzt laſſe man mich mit Ruhe, ſagt Hr. Kant ganz trotzig, und mache man mir keinen Vorwurf, daß ich in meiner Grundlegung zur praktiſchen Philoſophie das nicht leiſte, was, um eine Grundlage zur Metaphyſik der Sitten zu machen, ſchon

zum

zum voraus von der ſpekulativen Philoſophie hätte ſollen geleiſtet werden. Wohl, Hr. Kant! Nur der Ausdruck ſollte redlicher und deutlicher ſeyn. Nicht wahr? ſie wollten ſagen: Ich habe alſo dargethan, daß, gleichwie ſpekulative Theologie wenigſt nur ein Problem iſt, alſo Moral und Moraltheologie gar ein Hircocervus ſey. Denn wenn ich auch vorausſetze, es gebe außer der bloſſen Sinnenwelt doch noch Dinge an ſich ſelbſt, d. i. eine Verſtandeswelt; ſo widerſpricht ſich doch der Begriff eines Dings, das als Intelligenz frey, und als Stück (Phänomenon) der Natur nothwendig, in der nämlichen Handlung ſich verhalten ſoll. Das heißt ſich freylich auch in zweyerley Standpunkte verſetzen; in den der Kritik, wo man noch Moral vorausſetzt, um ſtatt der wegvernünftelten Gewißheit vom Daſeyn Gottes und eines künftigen Lebens noch auf eine kleine Weile einen frommen Glauben hievon zum Schild gegen den Vorwurf der Atheiſterey vorzuhalten; und in jenen der Grundlegung zur Moral, wo man nach allem Grundlegen zuletzt eingeſteht, man wiſſe von einer objektivgültigen Moral, ja ſelbſt von der Möglichkeit derſelben, noch weniger einen ſichern Grund anzugeben, als von einer reellen Theologie.

137.

Was das eigentlich ſey, der Menſch bloß auf

Itzt laßt uns nur noch einige **Anmerkungen über die zween Standpunkte machen**, in welche den Menſchen verſetzt zu betrachten, Hr.

Kant

den Standpunkt der Sinnenwelt verſetzt.

Kant es nun in der Moral (S. 116.) durchaus nothwendig erachtet, weil wir von beyden ſelbſt innerſtes Bewußtſeyn haben. Vielleicht würde Hr. Kant uns mit einer eben ſo ſeltſamen Erklärung von einem Standpunkte aufwarten, wenn wir ſie von ihm als eine uns noch ſchuldig gebliebene Sache noch fodern wollten, als ſeine übrigen Moralbegriffe ſeltſam ſind. **Sich in einem Standpunkt bloß als Phänomenon verſetzt anſehen**, heißt nach meiner Metaphyſik ſo viel, als durch den auf ſich ſelbſt zurückgewandten ſelbſtthätigen Blick ſeines Anſchauens wahrnehmen (erfahren), daß man itzt bloß paſſive Eindrücke von äußeren, uns mittels der Sinne des Leibs afficirenden Dingen empfange, welche durch ihre Stärke den geraden Blick des äußern wirkſamen Sinnes ſehr vielfältig ganz beſtimmend, und vor aller Ueberlegung auf ſich ziehen, und mittels der auf ſolche Weiſe bloß kraft eines Naturgeſetzes erfolgten Wahrnehmung, oder Gefühl ihrer objektiven angenehmen oder läſtigen Eindrücke das ſinnliche Begehrungsvermögen zum Wohlgefallen oder Abſcheu an ſelben reizen.

Der Erfolg dieſes Standpunktes in dem Begehrungsvermögen iſt die Bemühung den zuerſt bloß mittels Naturgeſetze erhaltenen Anblick und Empfindung (mit Bewußtſeyn des empfundenen) entweder fortzuſetzen und in der Gegenwart zu erhalten, wenn es eine luſtreizende Empfindung iſt,

iſt, oder abzubrechen, wenn ſie läſtig iſt. Dieſer Erfolg im Begehrungsvermögen, ob er ſchon ſowohl als der wahrnehmende erſte Anblick ſelbſt, ſelbſtthätig iſt (denn er iſt nur eine Bemühung dieſen Anblick fortzuſetzen, oder ſeine Beſtimmung zu verhindern) iſt doch nicht frey, ſondern entſteht aus Naturnothwendigkeit und aus einem Geſetze der Natur des untern Begehrungsvermögens, welches, wenn es durch keinen Gegenreiz zur nämlichen Zeit nicht zurück gehalten wird, nothwendig begehrt, was ihr bloß als gut und angenehm, und nothwendig verabſcheut, was ihr bloß als bös und läſtig vorgeſtellt wird. So begehrt das neugebohrne Kind die einmal verkoſtete ſüſſe Muttermilch, und verabſcheut den verkoſteten bittern Wermuth. Hier alſo iſt **der Menſch noch bloß auf den Standpunkt der Sinnenwelt geſetzt**, wo die wechſelbaren obſchon ſelbſtthätigen Beſtimmungen ſeines Erkenntnißvermögens und ſeines Begehrungsvermögens nach einem Naturgeſetze ſelbſt der beyden thätigen Vermögen bloß aus dem entſtehen, daß die äußeren Dinge durch ihr Afficiren der Sinnlichkeit die ſinnlichen Ideen, als die Gegenſtände der entſtehenden Gedanken und Neigungen, und mit dieſen die Bedingung ihrer Möglichkeit verſchaffet haben. Das untere Begehrungsvermögen alſo, ſowohl als das untere bloß ſinnliche Erkenntnißvermögen übet hier, ſo lange wir uns auf dieſem Standpunkte allein betrachten, ſeine eigene Wirkſamkeit nach dem eigenen Geſetze ſeiner Natur

aus;

aus; und die äußeren Dinge verschaffen durch ihr wirksames Afficiren nur die materielle Kaussalität der Ideen, als der Gegenstände, dazu her. Und nun das ist der erste Standpunkt des Menschen noch bloß als eines Stücks der Sinnenwelt; indem er allein sich in seiner ganzen Kindheit aufhält.

138.

Was das sey, der Mensch bloß auf den Standpunkt der Verstandswelt versetzt.

Setzen wir nun, dem auf diesem Standpunkte wirklich versetzten Menschen, in dem nämlichen Augenblick, da der sinnliche Anblick und das Gefühl des gegenwärtigen sinnlichen Objekts sein unteres Begehrungsvermögen zum Begehren oder Abscheu desselben reizet, stelle seine Phantasie, durch was immer für eine Associationsidee geweckt, eine andere Handlung vor, welch die Vernunft ganz deutlich und überzeugend als möglich für sich allein, aber gegen das thätige Begehren, oder den Abscheu jenes sinnlich gefühlten Objekts geradezu streitend, anbey aber ihrer ganzen Natur nach sowohl, als nach allen wirklichen Umständen, viel besser erkenne, z. B. die Uebung in einer sehr nothwendigen Wissenschaft, als ein gewisses Mittel eines vorhergesehenen viel höhern Vergnügens. Befände sich der Mensch nicht schon eben in dem Augenblicke auf dem vorher schon bestimmten Standpunkte der Sinnenwelt, und unter dem Reize des sinnlichen Gefühls zum Begehren des sinnlichen Gegenstandes, d. i. wäre die Phantasie,

und

und mittels dieser die Vernunft von und für sich selbst allein auf diesen ihren eigenen Gegenstand verfallen: so würde die Vernunft durch ihre reizende Vorstellung ihrer als möglich, und, ohne Vergleich mit einer andern gegenstreitenden, schlechthin als sehr gut vorgestellten Handlung das obere und vernünftige Begehrungsvermögen mit Naturnothwendigkeit, und kraft eines Naturgesetzes dieses Begehrungsvermögens selbst eben so, wie oben (137.) das sinnliche Gefühl das untere Begehrungsvermögen, zur empfohlenen Handlung bestimmen.

Und hier wäre also der **Mensch** ebenfalls noch bloß auf den **Standpunkt der Verstandeswelt allein, als Intelligenz versetzt**, wo die wechselbaren selbstthätigen Bestimmungen seines vernünftigen Erkenntniß- und Begehrungsvermögens ebenfalls aus einem Naturgesetze selbst dieser seiner selbstthätigen beyden Vermögen bloß aus dem entstehen würden, daß die wie immer geweckte Phantasie den Stoff der Möglichkeit durch Vorstellung des Gegenstandes solcher Handlungen dazu hergeschaffet hat.

139.

Der Mensch befindet sich wirklich in einem aus beyden zu

Befindet sich aber der Mensch in dem nämlichen Augenblicke unter dem Gefühl der das untere Begehrungsvermögen reizenden Sinnlichkeit, und zugleich unter dem Reiz der nicht nur geradezu,

zusammengesetzten Standpunkte.

sondern selbst im Verhältniß auf den Gegenstand des sinnlichen Gefühls seine Handlung als besser empfehlenden Vernunft, so ist er zur nämlichen Zeit in einen, von beyden vorigen ganz verschiedenen, und aus beyden zusammengesetzten Standpunkt wirklich versetzt, wo zwo eben so selbstthätige Vorstellungen, die eine der Sinnlichkeit, die andere der Vernunft, das in der That nämliche, und in sich unzertheilte Begehrungsvermögen zu ganz gegen einander streitenden Bemühungen auffodern.

140.

Hieraus gezogene Folgen stossen die ganze Deduktion des Hr. Kant von der Freyheit und Autonomie um.

Itzt folgere ich aus diesen, offenbar durch die Erfahrung selbst bewährten Begriffen, wie folgt:

I. Alle diese dreyerley Standpunkte sind drey wirkliche Stände durchgängiger Bestimmung des Menschen.

II. Sie sind also Gegenstände der Erfahrung, in derer jedem sich nicht, wie Hr. Kant (S. 118. in der viertletzten Zeile) sagt, der Mensch durch die praktische Vernunft erst durch eine ihr eigene allgemeine Idee hinein denkt, sondern wirklich als durchgängig bestimmt durch den innersten wirksamen Sinn anschaut, und erfährt.

III.

Digitized by Google

III. Nicht zwey verschiedene Standpunkte, sondern ein zusammengesetzter Standpunkt, oder Stand einer durchgängigen Bestimmung ist es, da der nämliche sich innerst bewußte Mensch sich zu gleicher Zeit durch den Reiz des Gefühls der Sinnlichkeit, und durch die dawider geradezu streitende Auffoderung der Vernunft zu entgegen gesetzten Handlungen (Bemühungen) des Begehrens und des Abscheues gegen die nämliche Gegenstände *a priori* aufgebothen innerst erfährt.

IV. Ohne dem gleichzeitigen Reiz der Sinnlichkeit und in dem blossen Standpunkte der allein zur guten Handlung auffodernden Vernunft ist der Mensch so wenig frey, und eben so dem Naturgesetze der Vernunft unterworfen, wie er im Standpunkte der ihn allein reizenden Sinnlichkeit, und ohne dem gleichzeitigen Gegenreiz der Vernunft nicht frey, sondern dem Naturgesetze der Sinnlichkeit unterworfen wäre: und dieß deßwegen, weil in jedem solchem Falle nur jene Bemühung des Begehrungsvermögens allein möglich wäre, zu der allein durch die Vorstellung des Gegenstands und dessen Reizes die Bedingung ihrer Möglichkeit vorhanden wäre.

V. Hr. Kant eignet also ganz irrig der Vernunft in jedem Standpunkt Freyheit, und der Sinnlichkeit allein immer Naturnothwendigkeit zu.

VI. Wenn also der Vernunft in dem dritten zusammengesetzten Standpunkte Freyheit zukömmt, so muß die Nothwendigkeit jenes ihr eigenen Naturgesetzes, kraft dessen sie, wenn sie ohne Kollision mit dem Naturgesetze der Sinnlichkeit allein ihren Reiz auf das Begehrungsvermögen ausübte, unausbleiblich dieses zur ihr gemäßen Handlung bestimmen würde, durch den Zusammensatz des Gegenreizes der Sinnlichkeit aufgehoben, und dem Begehrungsvermögen die freye Macht nicht nach ihrem Gesetze zu handeln verschaffet werden.

VII. Aber nun muß aus ganz gleichem Grunde durch den Zusammensatz des Gegenreizes der Vernunft auch die Nothwendigkeit des Naturgesetzes der Sinnlichkeit ebenfalls aufgehoben werden, mit welcher diese, ohne der Kollision mit dem Naturgesetze der Vernunft, das Begehrungsvermögen eben so unausbleiblich bestimmen würde; und folglich muß alsdann dem Begehrungsvermögen dadurch auch die freye Macht nicht nach dem Gesetze der Sinnlichkeit zu handeln verschaffet werden; d. i. die Sinnlichkeit muß in dem zusammen-

gesetz-

gesetzten Standpunkte eben sowohl frey seyn als die Vernunft; oder was eben so viel ist, in solchem Falle bestimmt weder das Naturgesetz der Vernunft, weder das Naturgesetz der Sinnlichkeit, eine Nothwendigkeit in dem Begehrungsvermögen, dem einen, oder dem andern dieser gegeneinander streitenden Gesetze gemäß zu handeln.

VIII. Hr. Kant erdichtet sich also offenbar, und selbst gegen die innerste Erfahrung, einen zweyfachen verschiedenen Standpunkt, im Bezuge auf deren einen die nämliche Handlung frey, im Bezuge aber auf den andern nothwendig wäre. Da doch Naturnothwendigkeit nur in der Zertheilung, Freyheit nur in der Zusammensetzung beyder Standpunkte, der reizenden Sinnlichkeit und Vernunft Platz haben, folglich nie Freyheit und Naturnothwendigkeit zugleich in einem durchgängig bestimmten Standpunkte auf die nämliche Handlung fallen können.

141.

Verschiedene Bestimmung des Kantischen Begriffes von Freyheit.

Unterdessen, da Hr. Kant die Freyheit immer bloß der Vernunft, die Naturnothwendigkeit aber der Sinnlichkeit (welche er ohnehin für bloß passiv hält) eigen macht, so sollte man wohl glauben, er anerkenne gar keine Freyheit in sinnlichen Hand-

bloß der Vernunft, drücken keine wahre, noch wirkliche Freyheit aus, sondern nur wirkliche Nothwendigkeit bloß sinnlicher Handlungen.

Handlungen, so wie er offenbar keine Naturnothwendigkeit in vernünftigen Handlungen erkennt. Aber so fiel ja wiederum niemal Freyheit und Naturnothwendigkeit zugleich auf die nämliche Handlung. Ueberall findet sich bey Hr. Kant nichts als Widerspruch; wobey sich freylich nichts erklären läßt. Er erklärt „die Freyheit a) als eine bloße Eigenschaft der Vernunft (S. 119.), als eine Vernunftidee, welche in Ansehung der Sinnenwelt eine bloß negative Idee sey, weil diese der Vernunft in Bestimmung des Willens keine Gesetze giebt, b) die aber nur in diesem einzigen Punkte positiv sey, daß jene Freyheit, als negative Bestimmung, zugleich mit einem positiven Vermögen und so gar mit einer Kausalität der Vernunft verbunden sey, welche wir einen Willen nennen, so zu handeln, daß das Princip der Handlungen der wesentlichen Beschaffenheit einer Vernunftursache, d. i. der Bedingung der Allgemeingültigkeit der Maxime, als eines Gesetzes gemäß sey. c) Würde sie aber, sagt er ferner, noch ein Objekt des Willens aus der Verstandeswelt, d. i. eine Bewegursache, herholen, so überschritte sie ihre Gränze, und maßte sich an, etwas zu kennen, wovon sie nichts weiß.

Man bemerke dann in diesen Erklärungen des Hr. Kant über seinen Begriff von Freyheit,

x) Daß

1) Daß er zwar die Freyheit bloß der Vernunft als ein positives, von aller schlechthin nöthigenden Bestimmung der Sinnlichkeit freyes Vermögen erklärt, aber mit keinem Worte sich darüber erklärt, ob die dem Gesetze der Vernunft gemäße Handlung des Willens, da sie durch keine widrige Bestimmung der Sinnlichkeit nicht kann gehindert werden (denn sonst wäre sie ja nicht von dieser frey), auch von allem Naturgesetze der Vernunft selbst frey sey, und ob dem Willen ein gleichzeitiges Vermögen zukomme, selbe zu bewirken und zu unterlassen.

2) Eben so wenig erklärt sich Hr. Kant über die dem Gesetze der Sinnlichkeit gemäße Handlungen, ob etwa eben so wenig die Vernunft der Sinnlichkeit in Bestimmung des Begehrungsvermögens ein Gesetz gebe; vielmehr äußert er sich als ob die Sinnlichkeit durch ihr eigenes Naturgesetz wahre Nothwendigkeit in die demselben gemäße Handlungen bringe.

3) Wir haben also in des Hr. Kant Begriffe von einer freyen Handlung bloß folgende Bestimmungen: a) eine von aller Bestimmung der Sinnenwelt und ihrer Gesetze freye, b) bloß durch die Vernunft selbstthätig bestimmte, c) und deßwegen dem Gesetze der Vernunft, als welche nur allgemein denkt, mittels ihrer Allgemeingültigkeit gemäße Handlung. Und nun ist es freylich

ganz

ganz offenbar, daß jede gute, und der Vernunft gemäße Willenshandlung frey seyn müsse. Und wenn dieß der ganze Begriff von Freyheit ist, so widerspricht sich Freyheit und Nothwendigkeit nicht im geringsten.

Aber alsdann sehe ich nicht, wie es nur gedacht werden möge, daß die dem Gesetze der Vernunft widrigen, und ganz nach dem Gesetze der Sinnlichkeit bestimmten Handlungen ebenfalls noch frey sind, und wie „die Vernunft seinem eigentlichen Selbst, d. i. seinem Wille eine Nachsicht zuschreiben (d. i. ihn davon für einen freyen Urheber beurtheilen) könne, die sie gegen die Neigungen und Antriebe der Sinnlichkeit tragen könnte, wenn sie diesen zum Nachtheil der Vernunftgesetze des Willens Einfluß auf seine Maximen einräumete„ (S. 118.). Kurz; wenn Hr. **Kant** die Sinnlichkeit allein auf einen **wirklichen** Standpunkt versetzt annimmt, und die Vernunft auf einen bloß allgemein gedachten, nicht als wirklich **anschaulichen** Standpunkt versetzt; so mag die Freyheit der Vernunft vielleicht als möglich gedacht seyn, wirklich aber wird nur die Naturnothwendigkeit der passiven Sinnenwelt bleiben; und so wird die praktische Vernunft uns ein blosses Ideal von Freyheit und Moralgesetzen, wie die theoretische Vernunft (nach dem Sinne des Hr. **Kant**) ein blosses Ideal von Gott liefern. Und dann mag er allein den frommen Glauben von der Wirklichkeit des einen dieser

Ideale

Ideale auf das andere Ideal gründen. Das wunderlichſte iſt, daß Hr. **Kant**, nachdem er ſich einmal in Kopf geſetzet hat, wir können weder von der Natur der äußern Sinnenwelt, noch der Verſtandeswelt (außer dem **Standpunkt**, den ſich in dieſer bloß die Vernunft denkt, **um ſich ſelbſt als praktiſch zu denken** S. 119.) das mindeſte wiſſen, ſchlechthin nicht will, daß man die allgemeinen Vernunft- oder Moralgeſetze aus der Natur der Verſtandeswelt als einem Objekte beſtimmen, und aus ſelber als einem Princip erkennen könne. Bloß aus der Allgemeinheit und Selbſtthätigkeit des vernünftig handelnden Willens, der aber doch alle Menſchen, ohne ihre Natur zu kennen, als Zwecke, wie ſich ſelbſt, behandle, ſollen ſie hergeleitet werden. Das laß ich mir eine hohe Art von Moral ſeyn; welche freylich ſo wenig, als die Freyheit ſelbſt, irgend einem zu erklären mögelich wäre. Und nun

142.

Hr. Kant beweiſet ſo gar ſelbſt, daß es ſich durchaus nicht erklären laſſe, 1) wie Freyheit möglich ſey:

Höre man noch, wie Hr. **Kant** zum Beſchluß ſeiner ſeltſamen Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten von S. 120. an bis S. 127. ſelbſt zu erweiſen ſich ſtreng bemühe, daß es ſich auf keine Art erklären laſſe a) **wie reine Vernunft praktiſch ſeyn könne, oder wie Freyheit möglich ſey**, b) **wie ein kategoriſcher Imperativ eines Moralgeſetzes, d. i. wie ein wahres Moralgeſetz ſelbſt möglich ſey.**

Das

Das erste erweist er (S. 120.) mit folgendem: „Wir können nichts erklären, als was wir auf Gesetze zurückführen können, deren Gegenstand in irgend einer Erfahrung gegeben werden kann. Freyheit aber ist eine blosse Idee, deren objektive Realität auf keine Weise nach Naturgesetzen, mithin auch nicht in irgend einer Erfahrung, dargethan werden kann, die also darum, weil ihr selbst niemals nach irgend einer Analogie ein Beyspiel unterlegt werden mag, niemals begriffen, oder auch nur eingesehen werden kann. Sie gilt nur als nothwendige Voraussetzung der Vernunft in einem Wesen, daß sich eines Willens, d. i. eines vom blossen Begehrungsvermögen noch verschiedenen Vermögens (nämlich sich zum Handeln als Intelligenz, mithin nach Gesetzen der Vernunft, unabhängig von Naturinstinkten, zu bestimmen) bewußt zu seyn glaubt. Wo aber Bestimmung nach Naturgesetzen aufhört, da hört auch alle Erklärung auf, und es bleibt nichts übrig als Vertheidigung, d. i. Abtreibung der Einwürfe derer, die tiefer in das Wesen der Dinge geschaut zu haben vorgeben, und darum die Freyheit dreust als unmöglich erklären. Man kann ihnen nur zeigen, daß der vermeintliche Widerspruch nirgend anders liege, als darinn, daß, da sie, um das Naturgesetz in Ansehung menschlicher Handlungen geltend zu machen, den Menschen nothwendig als Erscheinung betrachten mußten, und nun, da man von ihnen fodert, daß sie ihn als Intelligenz,

doch

doch auch als Ding an sich selbst denken sollten, sie ihn immer auch da noch als Erscheinung betrachten: wo denn freylich die Absonderung seiner Kausalität (d. i. seines Willens) von allen Naturgesetzen der Sinnenwelt in einem und demselben Subjekte im Widerspruche stehen wurde; welcher aber wegfällt, wenn sie sich besinnen, und, wie billig, eingestehen wollten, daß hinter den Erscheinungen doch die Sachen an sich selbst (obzwar verborgen) zum Grunde liegen müssen, von deren Wirkungsgesetzen man nicht verlangen kann, daß sie mit denen einerley seyn sollten, unter denen ihre Erscheinungen stehen.„

143.

Lasset uns die von allen Seiten hervorstechenden Absurditäten dieser Vernünfteley zu erst bemerken, ehe wir dem zweyten Beweise Gehör geben.

Absurditäten dieses Beweises, und doch noch eine Freyheit voraussetzen wollen.

1) Die Frage ist, wie Freyheit möglich sey. Und Hr. Kant sagt, das lasse sich nicht erklären, weil man von Freyheit keine Erfahrung haben kann. Gesetzt aber, wir hätten eine Erfahrung von Freyheit; so wüßten wir zwar, daß sie wirklich existirte. Wüßten wir aber deßwegen schon, wie sie möglich wäre? Wir wissen längst, daß unsere metaphysischen Begriffe mit aller ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit wirklich sind, und doch wußten weder Hr. Kant, noch manche andere

dere Herren Metaphyſiker es ſich zu erklären, wie es möglich wäre, aus einzelner zufälliger Erfahrung allgemeine und nothwendige Begriffe durch Abſtraktion zu überkommen.

Offenbar nämlich iſt der Grund der Möglichkeit einer Sache gemeiniglich ganz von dem Grunde des Daſeyns unterſchieden; und noch oben darauf erfahren wir von einer Menge Sächelchen, daß ſie wirklich da ſind, von denen wir deßwegen doch weder die Gründe ihres Daſeyns, noch ihrer Möglichkeit einſehen; ſo wie wir von vielen die ſpekulative Möglichkeit einſehen, ohne zu wiſſen wie ſie praktiſch (extrinſece) möglich ſind. Wenn ich erfahre, daß was wirklich iſt, ſo weiß ich zwar gewiß, es ſey möglich. **Wie es aber möglich ſey**, von dem weiß ich deßwegen allein noch ſauber nichts. Greift Hr. **Kant** nicht mit Händen, daß man über Erfahrung hinausſehen müſſe, um zu erkennen, **wie was immer möglich ſey?** Ich kann aber doch, wenn ich nur einen deutlichen Begriff von der Sache habe, ganz wohl beweiſen, daß ſie ſpekulativ (intrinſece) gewiß möglich, d. i. von allem Widerſpruche frey ſey. Und ſollte mir jemand einen Widerſpruch in ſo einem Begriffe ziemlich klar zeigen, den ich nicht wenigſt eben ſo deutlich aufzulöſen im Stande wäre: ſo ließ mir meine Logik nie zu, die Realität und Wirklichkeit ſo eines Begriffes ſchlechthin vorausſ-

auszusetzen. Nun sagt Freyheit und Nothwendigkeit der nämlichen Handlung nach meinem Begrife sehr deutlich einen Widerspruch. Wenn also Hr. **Kant** mir diesen Widerspruch nicht eben auch deutlich auflöst, so kann ich ihm das heuchlerische Voraussetzen der Freyheit keineswegs passiren lassen.

2) Hr. **Kant** läßt keine Erfahrung von wirklicher Freyheit irgend einer Willenshandlung zu, sondern nur von dem Bewußtseyn eines Willens, welcher nie anderst als unter der Idee der Freyheit handeln kann (108.). Und selbst diese Idee stellt nicht absolute Freyheit vor, sondern nur relative Freyheit, d. i. eine Freyheit des Willens von fremden, ihn vollständig bestimmenden Ursachen; wo doch unerweislich bleibe, ob es nicht durch eigene Naturgesetze seiner Kaussalität zum Handeln bestimmt werde. Und nun wozu, aus welchem Grunde sollen wir denn itzt selbst eine absolute Freyheit voraussetzen, welche doch zur Voraussetzung selbst eines wahren Moralgesetzes schlechthin nothwendig ist?

3) Wäre der Mensch wirklich frey, so müßte es eine wenigst selbe bestättigende Erfahrung von Freyheit geben. Denn eine wirkliche freye Handlung des Willens ist offenbar ein unmittelbarer Gegenstand des innern Sinns, welcher deßwegen

nach

nach Hr. Kant unter der Form des innern Sinns, d. i. der Zeit erscheint. Deßwegen, wenn auch schon Freyheit selbst nur eine Vernunftidee a priori wäre, wie z. B. die Nothwendigkeit nach Hr. Kant nur ein Verstandesbegriff ist, so müßten wir doch eben sowohl die Idee der Freyheit, als den Begriff der Nothwendigkeit (125. n. 4.) durch Erfahrung bestättiget finden; und wie es Handlungen giebt, welche wir unter den Begriff der Nothwendigkeit (nach dem dritten Postulat des Hr. Kant in seiner Kritik S. 234.) subsumiren können, so müßten wir auch die wirklich freyen Handlungen unter die Vernunftidee der Freyheit subsumiren können. Da nun Hr. Kant eben dieß durchaus läugnet (125. n. 5.), so können wir ihm auch die Voraussetzung einer wahren Freyheit keineswegs zugestehen.

4) Daß der Mensch als ein Glied der Verstandeswelt unter andern Naturgesetzen stehe, als so fern er ein Stück der Sinnenwelt ist, das ist gar kein Beweis, daß er als Intelligenz frey seyn könne. Denn nicht nur der Wille, sondern selbst der Verstand schon in seinen Verstandsbegriffen ist frey von den Naturgesetzen der Sinnenwelt, ja giebt nach Hr. Kant vielmehr der Natur der Sinnenwelt selbst a priori ihre Gesetze (Krit. S. 127.), verhält sich in jenen ganz selbstthätig, und nicht mehr passiv. Und doch wird ja Hr. Kant nicht

vor-

vorausſetzen wollen, auch der Verſtand ſey ſchon im Denken frey.

5) Allein zum Glücke habe ich ſchon oben (127. 128.) deutlich erwieſen, daß wir in uns ſelbſt wirklich Handlungen des guten Willens unterſcheiden, derer die einten frey, die andern aber nicht frey ſind; ſo wie wir auch Handlungen des böſen Begehrungsvermögens unterſcheiden, derer wiederum die einten frey, die andern nicht frey ſind. Wenn alſo des Hr. Kant Beweis richtig wäre, ſo müßten wir doch noch die Möglichkeit der Freyheit erklären, und den uns vorgeworfenen Widerſpruch auflöſen können.

144.

Hr. Kant beweiſet 2) daß es ſich nicht erklären laſſe, wie ein Moralgeſetz möglich ſey.

Der Beweis des zweyten, **daß es ſich nicht erklären laſſe, wie ein kategoriſcher Imperativ eines Moralgeſetzes, d. i. wie ein Moralgeſetz ſelbſt möglich ſey**, lautet bey Hr. Kant (S. 121. 122.) alſo:

2) „Wir nennen, ſagt er, die Grundlage in uns zu dem Intereſſe, welches der Menſch an moraliſchen Geſetzen nehmen ſoll, das moraliſche Gefühl, welches fälſchlich für das Richtmaaß unſrer ſittlichen Beurtheilung von einigen ausgegeben worden, da es vielmehr als die ſubjektive Wirkung,

die

die das Geſetz auf den Willen ausübt, angeſehen werden muß, wozu Vernunft allein die objektiven Gründe hergiebt.

b) Um das zu wollen, wozu die Vernunft allein dem ſinnlich afficirten Weſen das Sollen vorſchreibt, dazu gehört freylich ein Vermögen der Vernunft, ein Gefühl der Luſt, oder des Wohlgefallens an der Erfüllung der Pflicht einzuflößen, mithin eine Kauſſalität derſelben, die Sinnlichkeit ihren Principien gemäß zu beſtimmen.

c) Es iſt aber gänzlich unmöglich einzuſehen, d. i. a priori begreiflich zu machen, wie ein bloſſer Gedanke, der ſelbſt nichts ſinnliches in ſich enthält, eine Empfindung der Luſt oder Unluſt hervorbringe. Denn das iſt eine beſondere Art von Kauſſalität, von der, wie von aller Kauſſalität wir gar nichts a priori beſtimmen können, ſondern allein die Erfahrung darum befragen müſſen.

d) Da dieſe aber kein Verhältniß der Urſache zur Wirkung, als zwiſchen zwey Gegenſtände der Erfahrung, an die Hand geben kann;

e) hier aber reine Vernunft durch bloſſe Ideen (die gar keinen Gegenſtand für Erfahrung abgeben) die Urſache von einer Wirkung, die freylich in der Erfahrung liegt, ſeyn ſoll; ſo iſt die Erklärung,

rung, wie und warum uns die Allgemeinheit der Maxime des Geſetzes, mithin die Sittlichkeit intereſſire, uns Menſchen ganz unmöglich.

f) So viel iſt nur gewiß, daß es nicht darum für uns Gültigkeit hat, weil es intereſſiret, (denn das iſt Heteronomie und Abhängigkeit der praktiſchen Vernunft von Sinnlichkeit, nämlich einem zum Grunde liegenden Gefühl, wobey ſie niemals ſittlich geſetzgebend ſeyn könnte) ſondern daß es intereſſirt, weil es für uns als Menſchen gilt, da es aus unſerm Willen als Intelligenz, mithin aus unſerm eigentlichen Selbſt entſprungen iſt; was aber zur bloſſen Erſcheinung gehört, wird von der Vernunft nothwendig der Beſchaffenheit der Sache an ſich ſelbſt untergeordnet.„

145.

Und nun wie viel Unrichtiges und Falſches, ja wie viele Mängel einer beſſern Kenntniß von Pſychologie, verräth dieſer Beweis ſchon wieder. Man vernehme es.

Auch dieſer ſein Beweis enthält lauter unrichtige, falſche und unpſychologiſche Sätze.

a) Hr. Kant ſah es durch ſeine gemeine Vernunft ein, daß der primitive Akt, den Vernunft durch ein Moralgeſetz in dem vernünftigen Willen bewirken muß, und der allen übrigen Affekten

durch seine herrschende Macht befehlen muß, eine Liebe des Wohlgefallens an einem ihm vorgestellten schlechthin guten, und unmittelbar lustreizenden Gegenstande seyn muß (100. 102.). Er nennt diesen Akt **die Grundlage des ganzen Interesse**, welches wir an einem Moralgesetze nehmen können, und **die subjektive Wirkung, die das Gesetz auf den Willen ausübt, wozu die Vernunft allein die objektiven Gründe hergebe.** Bis daher geht alles ganz recht. Nur müssen wir die Verschiedenheit der Kausalität, welche bey diesem primitiven Akt des Willens entzwischen kömmt, wohl unterscheiden, nämlich des Gesetzes, der Vernunft und des Willens selbst. Die Vernunft giebt die objektiven Gründe zu diesem primitiven Willensakt her, d. i. sie stellt das objektive schlechthin Gute als solches, d. i. als lustreizend, wirksam denkend vor, d. i. sie bewirkt das Urtheil oder die Kenntniß davon. Die Vorstellung selbst davon ist das Gesetz, und die materielle Kausalität oder blosse Bedingung der Möglichkeit, welche durch den Reiz des Guten, das sie vorstellet, dem Willen das kategorische Aufboth zur Liebe des Wohlgefallens an seiner Güte macht. Endlich der Wille selbst, welcher den primitiven Akt erweckt, und sich gleichsam abgewinnen läßt, ist das wirksame Princip desselben. Doch irrt sich Hr. **Kant** sehr, daß er diesen primitiven Akt des Willens ein **Gefühl**, und ein **moralisches Gefühl** nennt. Denn, wie ich schon sonst

erwie-

erwieſen habe, Gefühl iſt keine Wirkung des Willens, ſondern eine bloſſe Empfindung des Sinnes (5.), und Moralität läßt ſich auch nicht durch den Sinn empfinden, ſondern iſt ein eigentlicher Gegenſtand der Vernunft, (16. 18.) und es giebt eben deßwegen offenbar kein moraliſches Gefühl.

b) Um den Willen zu einer Liebe des abſoluten Wohlgefallens zu reizen iſt auf Seite der Vernunft mehr Kauſſalität nicht vonnöthen, als daß ſie die gewiſſe Vorſtellung eines ſchlechthin luſtreizenden, wahren, und ſo groſſen Gutes bewerkſtellige, deſſen Genuß zu erreichen eine vom Moralgeſetze gebothene Handlung ein Mittel ſey, daß die luſtreizende Vorſtellung der Vernunft durch die Wahrheit und Gröſſe des Guts, das ſie vorſtellt, ein hinreichendes Verhältniß ihres Reizes gegen die eben denſelben Willen reizende Gewalt der entgegen geſetzten Vorſtellung der Sinnlichkeit erhalte.

c) Könnten wir es nun a poſteriori durch Erfahrung beweiſen, daß ein bloſſer Gedanke, der ſelbſt nichts ſinnliches an ſich hat, durch bloſſe Vorſtellung eines bloß noch möglichen, aber ſchlechthin luſtreizenden Guts (nicht eine Empfindung der Luſt oder Unluſt; denn wie macht wohl Hr. Kant mit einer ſo unverzeihlichen Schwankung ſeiner Ideen itzt die ſubjektive Wirkung des Geſe-

tzes auf den Willen, die Liebe des Wohlgefallens, das er zuvor erst Gefühl nannte, hier wieder zu einer Empfindung, welche nur gegenwärtige und wirkliche Dinge zu Gegenständen haben kann?) Liebe des Wohlgefallens, und zwar eine herrschende solche Liebe herfürzubringen pflege; so möchten wir es ja wohl durch Abstraktion von solcher Erfahrung allgemein a priori einsehen, und begreifen können, wie so was schlechthin für sich möglich sey: da ja nach Hr. Kant selbst das, was sich erfahren läßt, auch erklärt, eingesehen und begriffen werden kann.

d) Und zum Glücke haben wir ja Erfahrung der Menge nach von dieser Art der Kaussalität und Wirkung, d. i. von der Verhältniß der Gewalt eines objektiven, bloß noch als möglich durch Vernunft vorgestellten Guts auf den Willen um diesem zur Bedingung der Möglichkeit (causa materialis) und lockendem Reize zur herrschenden Liebe des Wohlgefallens zu dienen; von welchem dann der Wille selbst die wirksame Ursache ist. So reizt die Vorstellung des bloß möglichen Vergnügens an einer grossen Erfindung den Gelehrten zu einer so herrschenden Vorliebe des Wohlgefallens an selber, daß er Nächte mit Studieren durchwachet. Eben so reizt den Ehrbegierigen die Vorstellung des bloß noch möglichen, durch Heldenthaten zu eroberenden Ruhms ꝛc. ꝛc. Ein bloß-

ser

ſer Gedanke von der Möglichkeit des gegenwärtigen Genuſſes eines abſoluten Gutes, der ſelbſt **noch nichts** von wirklicher Empfindung desſelben in ſich enthält, reizt herrſchende Liebe des Wohlgefallens an ſelbem, und mittels deſſen thätige Begierde ſeines gegenwärtigen Genuſſes. Denn wozu verlangt wohl Hr. **Kant**, daß man es ſchon vorausſetze, alles Angenehme und Luſtreizende ſey nur ein bloß der Sinnlichkeit eigener Gegenſtand. Weiß er denn gar nichts von wahren vernünftigen Vergnügen und Luſt?

e) Nicht deßwegen alſo, mein wertheſter Hr. **Kant**, nicht deßwegen iſt es Ihnen (nur Ihnen) unmöglich zu erklären, wie das Moralgeſetz uns intereſſiren, und ſo hohe Achtung für ſein Aufboth abdringen könne; weil die reine, dasſelbe vorſtellende Vernunft durch bloſſe Ideen die materielle Urſache (cauſſa materialis) von einer Wirkung des Willens, d. i. von einer herrſchenden Liebe des Wohlgefallens ſeyn ſoll: ſondern bloß deßwegen, weil bloß die Allgemeinheit der Maxime und deren ſelbſtthätiges Weſen, in deren Vorſtellung ſie allein die ganze Kraft des Aufboths von einem Moralgeſetze ſetzen, die hinlängliche luſtreizende Vorſtellung eines ſchlechthin für ſich ſelbſt ſo einer Liebe würdigen Guts nicht iſt, die Kraft genug in ſich enthielte den Willen zu ſo einer über alle Liebe ſinnlicher luſtreizender Güter herrſchenden Vorliebe zu reizen.

f).

f) Bey dieſer Stelle des Hr. Kant (S. 123.) geht wieder alles hinterfür. Gewiß iſt, daß das intereſſirende Moralgeſetz, als eine Vorſtellung der Vernunft von einem objektiven Princip, bloß eine Art von einer intentionellen und materiellen Kauſſalität, als Bedingung der Möglichkeit für eine Liebe des Wohlgefallens, über den dieſes Wohlgefallen ſelbſt thätig wirkenden Willen ausübe; und daß das Moralgeſetz dieſe ihre Kauſſalität nicht erſt aus der Wirkung des Willens, oder deſſen wirklich an ihm genommenen Intereſſe, ſondern bloß durch die wirkſame Kraft der vorſtellenden Vernunft wirklich erhalte.

146.

Freyheit und praktiſche Vernunft ſind weder einerley, wie es Hr. Kant glaubt, weder nothwendig miteinander verbunden.

I. Es iſt alſo nicht wahr, was Hr. Kant ferner auf S. 124. ſagt, nämlich 1) daß ein kategoriſches Ausboth (Imperativ) für das Begehrungsvermögen nur allein unter der Vorausſetzung der Idee der Freyheit möglich ſey. 2) daß man dieſe Idee nothwendig vorausſetzen müſſe, um einen praktiſchen Vernunftgebrauch ſich vorzuſtellen. Denn auch die Sinnlichkeit biethet das untere Begehrungsvermögen kategoriſch zu den ihren Gegenſtänden entſprechenden Neigungen kategoriſch ohne alle eigene Freyheit auf. Und die Vernunft, außer dem Widerſtreit mit der Sinnlichkeit, gebiethet kategoriſch über den Willen, ohne dieſem

eine

eine Freyheit zu überlaſſen (126. 127.). Es iſt auch folglich gar keine Nothwendigkeit die Idee der Freyheit bey allen Willenshandlungen, und noch minder ſelbe bey allen der Sinnlichkeit gemäßen Handlungen eines vernünftigen Weſens vorauszuſetzen.

II. **Es iſt ferner gar nicht einerley**, wie Hr. **Kant** S. 125. uns glauben machen will, **zeigen, wie die Vernunft praktiſch ſeyn**, das iſt, den Willen praktiſch zu handeln kategoriſch auffodern **könne, und zeigen, wie Freyheit möglich ſey.** Denn nicht alles Wollen, zu dem die praktiſche Vernunft kategoriſch auffodert, iſt frey (126. 127.), und es giebt ja ein freyes Wollen, zu dem die Vernunft nicht nur nicht praktiſch auffodert, ſondern ſo gar von ſelbem kategoriſch abbiethet.

147.

Wollte es Hr. **Kant** gerne wiſſen, woher es komme, daß er bey ſeiner unternommenen Grundlegung zu einer Moral gar keinen Schritt fortkommen konnte, ſo erinnere er ſich, daß er unternahm den Grund von **Weisheit**, d. i. praktiſcher Vernunft zu legen. Da nun Weisheit offenbar nichts als ſichere und deutliche Kenntniß des uns als letzten Zweckes möglichen gröſten Gutsgenuſſes, und der beſten Mittel dieſen zu erreiWahrer Grund, warum Hr. Kant nichts vom Grunde einer Moral ausfindig zu machen im Stande war.

reichen, iſt; wie ſollt' er einen feſten Grund von wahrer Weisheit der Vernunft zu legen mehr im Stande ſeyn, nachdem er uns, oder wenigſt ſich ſelbſt, die ſpekulative Wiſſenſchaft von allem Guten und allem möglichen Gutgenuſſe, der nicht ſinnlich iſt, und ſich durch Sinnlichkeit nicht wirklich erfahren läßt, rein wegvernünftelt hat? Wollte er ſeiner Idee von der bloſſen Dialektik der die Erfahrung überfliegenden Vernunft getreu bleiben, ſo ſollte er gar keine Geſetze für vernünftige Weſen, als bloß ſolche, ſetzen, ſondern, wie er die Vernunft nur als richtig gebraucht wiſſen will, da ſie den Verſtand auf Erfahrung einſchränkt, ſo ſollt' er auch keine andere Regeln für den verſtändigen Willen erkennen, als welche die Erfahrung und Sinnlichkeit beſtättigte.

Allein ſo eine Fortſetzung ſeines Syſtems wäre gar zu arg für die noch ſchüchternen Gemüther ausgefallen. Lieber ſetzte er gegen alle ſeine eigenen ſpekulativen Gründe doch noch das wirkliche Daſeyn von Moralgeſetzen voraus, und giebt zum Grunde der Nothwendigkeit ſo einer Vorausſetzung bloß die Idee jener Vernunft an, welche er in ihren Ideen ſchon überhaupt als eine ſchalkhafte Gaucklerinn angegeben hatte. Ja er läßt ſo gar itzt wieder eine ganze Welt von Verſtandswesen ſowohl als eine äußere Sinnenwelt zu, die er beyde ſchon durch erprobte Paralogiſme und Antinomien rein wegraiſonnirt hatte. Unterdeſſen, da er

aus

aus allem am wenigsten was von dem nachgeben will, was er von der Unmöglichkeit einer Wissenschaft, vom Daseyn Gottes als unsers höchsten Guts, Oberherrn und allgemeinen Gesetzgebers behauptet hatte: so findet er bey allem seinem Zurückzaudern nirgend einen Grund von Weisheit und einem Moralgesetze, und nachdem er oben drauf noch alle wie immer in Moralität einschlagende Begriffe verwirrt, und oberste Principien von Moralität gegeben hat, in welchen der feinste Denker kaum mehr einen wahren Sinn einer praktischen Regel entdecken kann, bekennet er die absolute Unmöglichkeit zu erklären, wie ein Moralgesetz möglich sey, und schließt mit kaltem Blute in dem einmal angenommenen Meistertone (S. 126.):

148.

„Hier ist nun die oberste Gränze aller moralischen Nachforschung, welche aber zu bestimmen auch schon darum von grosser Wichtigkeit ist, damit die Vernunft nicht einerseits in der Sinnenwelt, auf eine den Sitten schädliche Art, nach der obersten Bewegursache und einem begreiflichen, aber empirischen Interesse herum suche, anderer Seits aber, damit sie auch nicht in dem für sie leeren Raum transcendenter Begriffe, unter dem Name der intelligibeln Welt, kraftlos ihre Flügel schwinge, ohne von der Stelle zu kommen und sich

Hr. Kant macht einen kaltblütigen, aber sehr bedenklichen Beschluß seiner Grundlegung zur Moral.

ſich unter Hirngeſpinnſten verliehre. Uebrigens bleibt die Idee einer reinen Verſtandeswelt, als eines Ganzen aller Intelligenzen, wozu wir ſelbſt, als vernünftige Weſen (obgleich andrer Seits zugleich Glieder der Sinnenwelt), gehören, immer eine brauchbare und **erlaubte** Idee zum Behufe eines vernünftigen Glaubens, wenn gleich alles Wiſſen an der Gränze derſelben ein Ende hat, um durch das herrliche **Ideal** eines allgemeinen Reichs **der Zwecke an ſich ſelbſt**, (vernünftiger Weſen), zu welchen wir nur alsdann als Glieder gehören können, wenn wir uns nach Maximen der Freyheit, als ob ſie Geſetze der Natur wären, ſorgfältig verhalten, ein lebhaftes Intereſſe an dem moraliſchen Geſetze in uns zu bewirken.„

149.

Anmerkungen darüber, und Bezweifelung der Abſicht des Hr. Kant bey ſeiner tiefſinnigen Bemühung.

Anmerkungen über dieſen Beſchluß der Kantiſchen Grundlegung zur Moral.

1) Glaubt alſo Hr. **Kant** wirklich, daß die Gränzen aller moraliſchen Nachforſchung eben dieſe ſind, die er geſetzt hat? Freyheit, Moralität, Moralgeſetz ſind problematiſche Vernunftideen, deren Möglichkeit nicht zu erklären iſt, weil ſie durch keine Erfahrung kann bewährt werden?

2) Und dieſe Gränzbeſtimmung aller moraliſchen Nachforſchung iſt deßwegen von groſſer Wich-

Wichtigkeit, damit man den erſten Grund von einer Moral weder von der Sinnenwelt, weder von einer intelligibeln Welt herhole? Und woher denn? Etwa lieber gar keinen annehme? Denn jener, den Hr. Kant noch allein in ſeinen dreyen oberſten Principien angiebt, iſt wirklich nicht fähig ein vernünftiges Weſen zu intereſſiren; wie er es ſelbſt eingeſteht. Hr. Kant will alſo ernſtlich, man ſoll ſo wenig ein Princip für die Moral aus der Erkenntniß Gottes und eines künftigen Lebens, als aus der Erfahrung der Sinnlichkeit herholen? Und nun bleibt ja ohnehin keine ſpekulative Grundkenntniß mehr übrig, ohne welche keine praktiſche möglich iſt.

3) Doch erklärt Hr. Kant, es ſey doch noch erlaubt ſich der Idee einer Verſtandeswelt zu gebrauchen zum Behufe eines vernünftigen Glaubens. Was für eines Glaubens? Daß es ein Moralgeſetz gebe? Oder nur, daß es einen Gott gebe? Aber wir haben nun itzt eben ſo ſehr einer Stütze für den erſten, als für den zweyten Glauben nöthig; weil Moralgeſetz, nicht minder als das Daſeyn Gottes, eine bloß problematiſche Idee iſt. Soll aber bloß die Idee einer Verſtandeswelt die einzige Stütze eines frommen Glaubens ſeyn von unſrer Verbindung zu Moralgeſetzen, und dann erſt dieſer fromme Glauben an verbindende Moralgeſetze ſoll die Stütze eines vernünftigen frommen Glaubens an das Daſeyn Gottes werden?

den? Und ich glaube für gewiß, wenn man einmal ſich ganz ins Kantiſche Syſtem hineingedacht hat, ſo höre aller Glaube an Moralgeſetze und ans Daſeyn Gottes auf, und für die Verſtandeswelt werde man Achtung haben bloß ſo weit, als es die Furcht vor fremder Uebermacht, und das eigene Intereſſe, rathen wird. Denn das herrliche Ideal eines allgemeinen Reichs der Zwecke an ſich ſelbſt, eben darum weil es ein bloſſes, und noch dazu ein von aller kategoriſchen Kraft leeres Ideal iſt, dem ſelbſt ſo gar alle Erfahrung von Seite der übrigen Mitglieder dieſer Verſtandeswelt ſo ſehr widerſpricht, wird gar keine herrliche Wirkungen von feſten moraliſchen Geſinnungen herfürzubringen im Stande ſeyn. Hr. Kant! das wäre mit Moraltheologie, und Moral ſelbſt, gar zu fein geſpottet. Ihr Herren Anbether des groſſen Kants! ſeyd ihr von ihm geäffet worden? oder ſpotten einige vielleicht nur unſer eben ſo fein, wie er ſelbſt?

München,
gedruckt bey Joſeph Zängl, Stadtbuchdrucker.
1789.

Digitized by Google

Verbeſſerungen.

S. 79. Lin. penult. **Willen**, lies: Willen)
— 90. — 21. **ſo wir doch**, lies: ſo wird doch
— 97. — 26. **immer**, lies: nimmer
— 105. — 6. **ſagt er**: lies: ſagt er,
— 110. — 14. **ſey**, lies: halte
— 127. — 23. **immer**, lies: nimmer
— 185. — 20. **hätte er eine**, lies: hätte eine
— 201. — 16. **ſo eben ſo**, lies: eben ſo
— 210. — 25. **zu wollen**, lies: zu wiſſen
— 238. — 27. **immer**, lies: nimmer

Digitized by Google

Digitized by Google

RETURN TO → **MAIN CIRCULATION**

ALL BOOKS ARE SUBJECT TO RECALL
RENEW BOOKS BY CALLING **642-3405**

DUE AS STAMPED BELOW

SEP 20 1995		

UNIVERSITY OF CALIFORNIA, BERKELEY
BERKELEY, CA 94720

FORM NO. DD6

Digitized by Google

U. C. BERKELEY LIBRARIES
C047853829

Digitized by Google